MUSEUM HELVETICUM
Vol. 4 1947 Fasc. 1

Le fragment 74 d'Archiloque

Par *François Lasserre*

Χρημάτων δ' ἄελπτον οὐδέν ἐστιν οὐδ' ἀπώμοτον
οὐδὲ θαυμάσιον, ἐπειδὴ Ζεὺς πατὴρ Ὀλυμπίων
ἐκ μεσημβρίης ἔθηκε νύκτ' ἀποκρύψας φάος
ἠλίου λάμποντος· ὠχρὸν δ' ἦλθ' ἐπ' ἀνθρώπους δέος.
Ἐκ δὲ τοῦ κἄπιστα πάντα καπίελπτα γίγνεται
ἀνδράσιν· μηδεὶς ἔθ' ὑμέων εἰσορῶν θαυμαζέτω,
μηδ' ἴν' ἂν δελφῖσι θῆρες ἀνταμείψωνται νομὸν
ἐνάλιον, καί σφιν θαλάσσης ἠχέεντα κύματα
φίλτερ' ἠπείρου γένηται, τοῖσι δ' ᾗ δύειν ὄρος.

Aristt. *Rhet.* 3, 17, p. 1418b, 24 *ἐπειδὴ ἔνια περὶ αὐτοῦ λέγειν ἢ ἐπίφθονον ἢ μακρολογίαν ἢ ἀντιλογίαν ἔχει, καὶ περὶ ἄλλου ἢ λοιδορίαν ἢ ἀγροικίαν, ἕτερον χρὴ λέγοντα ποιεῖν, ὅπερ Ἰσοκράτης ποιεῖ ἐν τῷ Φιλίππῳ* ⟨5, 4⟩ *καὶ ἐν τῇ Ἀντιδόσει* ⟨15, 132–139⟩, *καὶ ὡς Ἀρχίλοχος ψέγει· ποιεῖ γὰρ τὸν πατέρα λέγοντα περὶ τῆς θυγατρὸς ἐν τῷ ἰάμβῳ* [74, 1], *καὶ τὸν Χάρωνα τὸν τέκτονα ἐν τῷ ἰάμβῳ οὗ ἡ ἀρχὴ* [22, 1-*Γύγεω*], *καὶ ὡς Σοφοκλῆς τὸν Αἵμονα ὑπὲρ τῆς Ἀντιγόνης πρὸς τὸν πατέρα ὡς λεγόντων ἑτέρων* ⟨*Ant.* 690–700⟩. Stob. *Flor.* 4, 46, 10 H *Ἀρχιλόχου·* [1–9].

Nous avons apporté au texte de la seconde édition de Diehl les quatre modifications suivantes:

v. 1 *δ'* (Aristote, sans influence du contexte): manque chez Stobée, ce qui ne surprend pas pour un premier vers (exemple: Eur. *Andr.* 1279 dans Stob. 4, 22f, 120 H).

v. 4 *ὠχρόν* (Bentley): *λυγρόν* (Stobée), interdit par le mètre et difficile à défendre malgré Hom. *ξ* 226; *ὑγρόν* (Valckenaer) est compromis par les parallèles mêmes qu'on lui propose, où il désigne les humeurs tièdes ou ardentes du corps vivant: *ὑγρὸν ἀγκῶνα* Soph. *Ant.* 1236, *ὑγρὰν χέρα* Eur. *Phoen.* 1439 (tant pis pour la var. *λυγράν*) et *πόθος ὑγρός H. H.* 19, 33 développé par Sapph. 2, 13. Aristt. *Probl.* 27, 8, p. 948b, 15: *ἐν τῷ φοβεῖσθαι τὸ θερμὸν ἐκλείπει καὶ τὸ ὑγρὸν ἐκ τῶν ἄνω τόπων. Δηλοῖ δὲ τὸ χρῶμα καὶ αἱ κοιλίαι· τὸ μὲν γὰρ πρόσωπον ὠχρόν ...*; cette analyse, développée par Plutarque à propos d'expressions homériques, *Vit. et Poes. Hom.* 2, 131, p. 405 B, fournit les termes *ὠχριάσεις* et *πηγνυμένου τοῦ ὑγροῦ*. Parallèles à *ὠχρόν: ὠχρός τέ μιν εἶλε παρειάς* Hom. *Γ* 35, *χλωρὸν δέος* Hom. *passim* (Eustathe, *ad K* 376, p. 812, 47, prétend qu'*ὠχρός* eût été plus exact), Eur. *Suppl.* 509, etc.

v. 5 *ἐκ δὲ τοῦ κἄπιστα* (Doederlein): *ἐκ δὲ τοῦ οὐκ ἄπιστα* (Stobée); Weber a montré la simplicité de la correction; le contexte la recommande: *tout peut arriver, on ne peut se fier à rien, pas même aux lois de la nature.*

v. 9 *τοῖσι δ' ᾗ δύειν ὄρος* (Cook, *Class. Rev.* 8, 1894, 147): *τοῖσι δ' ἤδὺ ἦν ὄρος* (Stobée); correction extrêmement simple qui oblige à renoncer à la symétrie des adjectifs que *δ'*, isolé, condamne plus qu'il ne la recommande; suppression d'un hiatus. Hom. *δῦναι, δύμεναι,* mais *δύων Φ* 232, *ε* 272 à côté de *δύς*.

Aristote, citant le premier vers de ce fragment, rapporte qu'Archiloque avait imaginé de faire prononcer par un certain père le blâme qu'il désirait adresser à la fille de celui-ci. Ce stratagème est présenté comme un exemple du procédé de

rhétorique qui consiste, lorsqu'on désire exprimer son opinion sur quelqu'un mais éviter qu'on ne puisse vous accuser d'être méchant ou grossier, à la placer dans la bouche d'un tiers. Nous apprenons, plus exactement, que le père dont il est question visait sa fille dans son discours sans, apparemment, lui parler en particulier (*λέγοντα περὶ τῆς θυγατρός*); *ὑμέων*, au v. 6, laisse même entendre qu'il s'adressait à plusieurs personnes. Sans forcer le sens de *περί*, dans le texte d'Aristote, on est encore conduit à penser que la sévérité de ce père, représentant celle d'Archiloque, était due à l'attitude qu'avait manifestée sa fille dans on ne sait quelle circonstance.

Il faut d'autre part retenir le fait qu'Archiloque s'efforçait, en se couvrant comme il le fait d'un porte-parole, d'éviter qu'on pût lui reprocher son incivilité, pour ne pas dire davantage; mais encore faut-il prendre garde que *ψέγει* ne signifie pas nécessairement qu'il se soit montré violent. Le ton de sa remontrance, si l'on peut se fier à ce qu'en montre le premier vers, simplement développé dans les huit autres qu'a conservés Stobée, semble modéré et ne laisse deviner aucun écart de langage. Il est vrai que le poète a pu faire preuve de moins de retenue dans d'autres endroits du même poème[1]. Quoi qu'il en soit, on perçoit déjà dans les mots *ἄελπτον οὐδέν* et *ἀπώμοτον* l'accent de cette sévérité dont Archiloque fait endosser la responsabilité au père qu'il met en scène.

La plupart des philologues qui ont commenté ce fragment, depuis O. Immisch[2], ont estimé nécessaire et possible de donner un nom à ce mystérieux père: il ne se peut agir, disent-ils presque tous, que du fameux Lycambès. De Lycambès défendant Archiloque contre ceux qui le pressent de rompre les fiançailles de Néoboulé à cause de la pauvreté du prétendant, proposent Immisch (*o. c.* pp. 200s.) et, à sa suite, A. Hauvette[3]; de Lycambès prenant encore le parti de son futur gendre contre sa fille qui a décidé de rompre ou déjà rompu, selon H. Jurenka[4]; de Lycambès morigénant sa fille après la rupture définitive et se couvrant de honte à cause du langage qu'il tient, ou qu'Archiloque lui fait tenir, selon l'interprétation de P. Friedländer[5] qui utilise une observation discutable de H. Fränkel[6]. Il résulte de toutes ces hypothèses que l'opinion la plus généralement accréditée depuis une vingtaine d'années identifie Lycambès au père mentionné par Aristote.

Cette fois encore Lycambès a bon dos. Toutes ces interprétations du fragment 74 reposent sur la supposition que la rupture entre Archiloque et Néoboulé avait créé

[1] *Ἐν τῷ ἰάμβῳ:* le singulier paraît encore signifier *vers ïambique* et non *poème ïambique*, comme ce sera le cas plus tard. Ce sens trouve une confirmation dans le fait qu'Aristote, citant un second exemple, spécifie qu'il ne transcrit que le début du vers: *Οὔ μοι τὰ Γύγεω* (Archil. fr. 22). Cela n'exclut pas toutefois que l'un et l'autre vers aient servi de titre ordinaire aux deux poèmes et que par conséquent Aristote se réfère au poème entier. Cette interprétation serait assez logique puisque le père, comme le charpentier Charon, parle évidemment jusqu'à la fin du discours dont nous avons une partie; elle est appuyée par le fait que les autres exemples cités sont beaucoup plus longs qu'un vers: Isocr. 5, 4 et 15, 132–139 et Soph. *Ant.* 690–700.

[2] *Zu griechischen Dichtern*, *Philologus* 49 (1890), 198–203.

[3] *Archiloque, sa vie et ses poésies*, Paris 1905, 75s.

[4] *Archilochos von Paros*, *J.-Ber. d. K.K. Max.-Gymn.*, Wien 1900, 13ss.

[5] *Retractationes*, *Hermes* 64 (1929), 379.

[6] *Eine Stileigenheit der frühgriechischen Literatur*, *Gött. Nachr.* 1924, 81.

une brouille entre le père et la fille. Il n'y a rien là d'absolument invraisemblable, mais on remarque au moins que la tradition antique, pourtant loquace sur le compte de Lycambès, n'en sait rien. Il est certain que cette brouille rend compte du mot *ψέγει* du texte d'Aristote; mais le texte du fragment appuie-t-il cette hypothèse? *On peut s'attendre à tout*, aurait dit en substance Lycambès, *et par conséquent aussi à ce que ma fille ait rompu ses engagements.* Est-ce là un blâme? Nous y verrions plus facilement une excuse. Si Zeus a montré, en suscitant une éclipse, que les pires malheurs pouvaient arriver, n'a-t-il pas alors autorisé la faute de la fiancée? Si, comme le dit deux fois le fragment, il ne faut s'étonner de rien (v. 2 *οὐδὲ θαυμάσιον*, v. 6 *μηδεὶς θαυμαζέτω*), a-t-on le droit de reprocher à la jeune fille son attitude? Peu importe si Aristote cite en exemple le premier vers ou la totalité du poème: le raisonnement qu'aurait tenu Archiloque est défini d'emblée, et pas un des défenseurs de la thèse Lycambès ne l'a compris autrement, à quelques détails près. Mais nous verrons plus loin que cette thèse rencontre une objection plus importante.

De son côté L. Weber[7], s'étonnant à propos de l'hypothèse d'Immisch qu'Archiloque ait mis tant de prudence à dire sa pensée à Néoboulé, propose une explication toute différente: une jeune Thasienne a commis une faute extraordinaire; à l'occasion de l'éclipse (celle du 6 avril 648), son père, vieillard respecté de tous, se lève du milieu de ses concitoyens terrorisés et cherche à les rassurer en leur rappelant que tout peut arriver; il fait alors allusion aux soucis inattendus que lui cause sa fille et que tout le monde connaît dans la petite ville. Pour rendre plausible ce petit roman, Weber est bien obligé d'admettre qu'Aristote s'est mépris sur les intentions d'Archiloque et que le poète ne cherchait pas à éviter des reproches en faisant parler ici ce vieillard distingué. D'autre part son explication ne correspond pas exactement à l'indication *περὶ τῆς θυγατρός* puisque c'est l'éclipse et non la fille qui aurait été le sujet du discours. Il est dangereux de tenir aussi peu compte de la référence parfaitement précise et difficilement suspecte que fournit le texte de la *Rhétorique*.

* * *

Les deux hypothèses que nous avons résumées ici se heurtent chacune, on le voit, à des obstacles déjà considérables. Mais un mot du texte d'Aristote, dont l'importance a été méconnue jusqu'ici, suffit à les condamner également l'une et l'autre: c'est le sens qu'il convient de donner à l'article *τόν* devant *πατέρα*. Aristote écrit d'Archiloque: *ποιεῖ γὰρ τὸν πατέρα λέγοντα περὶ τῆς θυγατρός*. Brugmann-Thumb, § 496, 3 (p. 485s.), est formel: tout substantif, exception faite pour les noms propres, est précédé d'un article défini lorsqu'il correspond, dans l'esprit de l'auteur et de ses lecteurs, à une notion définie préalablement, universellement connue, ou lorsqu'il se définit au moment même sans l'aide de l'article. Cela revient à dire que l'article n'accompagne qu'un mot dont le sens est déjà déterminé dans

[7] *Σῦκα ἐφ' Ἑρμῇ*, *Philologus* 74 (1917), 99–118.

sa compréhension et limité dans son extension. Cet emploi correspond à peu près à celui de l'article défini français. Nous avons tenu à nous assurer que la langue d'Aristote se conforme rigoureusement à l'usage; à cet effet nous avons passé en revue tous les articles définis qui se rencontrent dans les trois livres de la *Rhétorique* et dans la *République d'Athènes*. Nous y avons trouvé non seulement une grande rigueur, mais encore une délicatesse qui témoigne d'une exacte connaissance des nuances que peut créer l'adjonction ou la suppression d'un article. En voici quelques exemples, choisis parmi les cas limites:

Noms définis par leur usage particulier (termes techniques): *R.A.* 7, 1 *τοὺς κύρβεις* (*les tables soloniennes*), 49, 2 *τὸν πίνακα* (*liste de recension des chevaux*).

Références à une tradition bien connue: *R.A.* 16, 6 *τὸ περὶ τὸν ἐν τῷ Ὑμηττῷ γεωργοῦντα* (*l'anecdote du paysan de l'Hymette*), 45, 1 *Λυσίμαχος ... ὁ τοῦ τυπάνου*, *Rh.* 1384b, 15 *ἡ τοῦ Εὐριπίδου ἀπόκρισις πρὸς τοὺς Συρακοσίους*, 1385a, 28 *ὁ ἐν Λυκείῳ τὸν φορμὸν δούς*, 1389b, 3 *τὸ Χιλώνειον*.

Noms déterminés par leur contexte: *Rh.* 1357a, 11 *ὁ κριτής* (*le juge*, répond au sujet même du livre 1), 1361a, 37 *δῶρα ... καὶ γὰρ τὸ δῶρον*; cette catégorie comprend aussi tous les noms génériques: 1360a, 16 *τοὺς πολίτας*; 1358b, 36 *τοὺς ἀστυγείτονας* ajoute à cet emploi une nuance de possession.

Noms déterminés par leur possesseur: *Rh.* 1368a, 19 *Ἄμασις ... ἐπὶ δὲ τῷ φίλῳ*.

En revanche Aristote supprime l'article sitôt qu'il tient à ne pas considérer le nom comme connu ou limité dans son extension: *R.A.* 3, 5 *ὁ μὲν βασιλεὺς ... ὁ δὲ ἄρχων ... ὁ δὲ πολέμαρχος ... θεσμοθέται δὲ ...*, *Rh.* 1388b, 17 *οἱ γὰρ ἄρχοντες ... στρατηγοί, ῥήτορες* (*qu'ils soient stratèges ...*), 1380b, 8 *Φιλοκράτης, εἰπόντος τινός*. La grammaire de Meisterhans-Schwyzer, § 86 (pp. 222–234), montre d'autre part que les inscriptions attiques sont très avares de l'article défini: au IIe siècle seulement on se permet *τοῖς μυστηρίοις*, contre *μυστηρίοις* à bonne époque, alors que le nom nous paraît suffisamment défini par son usage.

Quel est alors, dans le passage qui nous intéresse, l'indication ou la convention qui détermine *πατέρα* et justifie l'article? On a d'ordinaire admis tacitement que cette détermination était fournie par la référence *ἐν τῷ ἰάμβῳ· Χρημάτων, κτλ.* et qu'il s'agissait d'un personnage dont le nom était immédiatement rappelé par le texte auquel renvoie Aristote; la référence aurait alors la fonction grammaticale d'un complément *déterminatif* du nom *πατέρα*: *le père dont il est question dans l'ïambe 74*. Mais cette indication n'est-elle pas bien plutôt un complément *circonstanciel* à *ποιεῖ*? C'est ce qui semble ressortir de la comparaison avec les multiples passages où Aristote introduit un exemple dans son texte avec sa référence. Ainsi *Rh.* 1365a, 24 *Ὅθεν καὶ τὸ ἐπίγραμμα τῷ ὀλυμπιονίκῃ*, suivi du distique ainsi annoncé, et plus loin 1367b, 18 *τὸ τοῦ ὀλυμπιονίκου*, suivi du premier vers de ce distique. Ici l'article est rendu nécessaire par une double détermination, celle du complément *déterminatif τῷ ὀλυμπιονίκῃ* et celle que fournit la citation, placée en apposition à *ἐπίγραμμα*. Dans *Rh.* 1389a, 16 *ὥσπερ τὸ Πιττακοῦ ἔχει ἀπόφθεγμα εἰς Ἀμφιάραον*, la détermination est identique mais se passe de la citation. En

revanche, dans la proposition *ποιεῖ γὰρ τὸν πατέρα λέγοντα περὶ τῆς θυγατρὸς ἐν τῷ ἰάμβῳ* ..., la référence, placée après l'exemple, ajoute un complément d'information, une circonstance; l'exemple a sa signification complète sans les mots *ἐν τῷ, κτλ.* Si la référence complétait le nom, il y aurait une tournure du genre de celle-ci: *τὸν πατέρα τὸν ἐν τῷ ἰάμβῳ* ... L'ordre des mots n'est pas le seul indice de la valeur circonstancielle de la référence: d'une part l'exemple, de *ποιεῖ* à *θυγατρός*, répond exactement à l'affirmation précédente *περὶ ἄλλου ... ἕτερον χρὴ λέγοντα ποιεῖν*, d'autre part, dans l'exemple qui suit, *τὸν Χάρωνα τὸν τέκτονα* est parfaitement déterminé par le nom propre et l'apposition, sans l'aide de la référence. C'est ce qu'ont senti les scholiastes, qui paraphrasent tantôt: *ποιεῖ ... τὸν πατέρα αὐτῆς* ou *ταύτης* (= *τῆς θυγατρός*), tantôt: *παρεισάγει πατέρα* (pp. 255, 33, 324, 17 et 256, 3 Rabe), choisissant ou de déterminer le père par sa fille, ou de le laisser indéterminé, mais ne recourant pas à la référence. Cependant, comme l'emploi de l'article atteste que *πατέρα* était déterminé dans l'esprit d'Aristote, on est obligé de chercher dans l'exemple même sa détermination. Dès lors *τὸν* ne peut avoir d'autre valeur que celle d'un possessif. Il est d'autant plus surprenant que personne ne s'en soit encore avisé que ce sens de l'article défini est presque le seul possible devant un nom de parenté, si la relation de parenté n'est pas définie d'une autre manière, comme dans l'exemple *τὸν πατέρα αὐτῆς*. On obtient donc la traduction suivante, dans laquelle l'ordre des mots essaie de rendre compte de la valeur relative des termes de la phrase grecque: «*Dans l'ïambe 74, Archiloque montre son père parlant de sa fille.*» Plutarque dit de même, à propos du fragment 10, *Aud. Poet.* 12, p. 33b: *Ἀρχίλοχος ... λυπούμενος μὲν ἐπὶ τῷ ἀνδρὶ τῆς ἀδελφῆς* et *ibid.* 6, p. 23a *ὅταν δὲ τὸν ἄνδρα τῆς ἀδελφῆς ἠφανισμένον ... λέγῃ*, pour désigner le mari de sa sœur.

Il s'agirait donc du père d'Archiloque, celui à qui la tradition donne le nom de Télésiclès. Le choix de ce porte-parole s'accorde exactement avec tous les parallèles que cite Aristote: dans le *Philippe* (5, 4) Isocrate substitue à son opinion personnelle, évidemment partiale, celle du peuple, et dans l'*Antidosis* (15, 132–139) il a recours au témoignage d'un tiers désintéressé; dans l'ïambe 22, Archiloque fait parler un homme du peuple, dont l'autorité est garantie par son impartialité dans le débat que nous pouvons supposer et par son bon sens (Hipponax le terrassier semble jouer le même rôle dans l'épode 80, 3); enfin, dans l'*Antigone*, Hémon invoque l'autorité de l'opinion publique pour ouvrir les yeux de son père. Telle est l'intention d'Archiloque quand il fait parler Télésiclès: ancien chef de la colonisation de Thasos, probablement prêtre du culte de Déméter, celui-ci possédait au premier chef cette autorité morale qui faisait défaut à son fils. Aristote ne laisse nullement entendre, comme le voudraient Fränkel et Friedländer, que le personnage suscité par l'auteur s'attire les reproches que celui-ci désire éviter: ni les exemples d'Isocrate ni celui de Sophocle ne répondent à cette interprétation[8].

[8] Aussi Fränkel déclare-t-il sans façons: «*Das Sophoklesbeispiel ist ein Nachtrag.*» Et pour Isocrate, peut-on accuser l'opinion publique de *ἐπίφθονον, μακρολογία* ou *ἀντιλογία*?

Si Archiloque avait parlé lui-même, on l'aurait accusé au moins d'impertinence; en faisant parler son père, il évite ce reproche. On peut d'autre part inférer du choix qu'il fait de Télésiclès que les interlocuteurs que désigne *ὑμέων* au v. 6 sont les habitants de Paros ou de Thasos, auditoire le plus sensible à l'autorité du vieillard.

Il reste à déterminer les circonstances auxquelles se rapporte le poème. Nous pensons que la mention de la sœur d'Archiloque permet de les retrouver. Il est en effet question d'elle dans le fr. 10, cité par Plutarque qui nous apprend que son mari avait péri dans un naufrage. Il s'agit selon toute évidence du même naufrage que celui qui fait le sujet du fr. 7 et peut-être des fragments 8, 9, 11 et 12; l'ensemble de ces fragments, ou seulement une partie, paraît avoir composé le poème auquel fait allusion l'auteur du *Traité du Sublime* (10, 7 et peut-être 33, 5). Nous apprenons par le fr. 7 que de nombreux concitoyens du poète avaient été frappés par le même deuil et que la cité entière pleurait les disparus; sous la fiction d'un entretien avec son ami Périclès, Archiloque tient à peu près le raisonnement suivant: *toute la ville est plongée dans la douleur ? Qu'on se rappelle donc que les dieux frappent tantôt l'un tantôt l'autre: voilà le remède à votre désespoir! Reprenez-vous, ôtez de votre chemin les pleurnicheries des femelles!* Telle est sa consolante mais rude exhortation[9]. Même brusquerie dans le fr. 10, dont la désinvolture choquait Plutarque: *pleurer ne console pas, nous ne nous trouverons pas plus mal de banqueter et de nous réjouir!* Rapporté au même événement, le fr. 74 révèle une attitude en tous points semblable; on y trouve le même raisonnement que dans le fr. 7: *tout peut arriver, on a même vu Zeus dérober en plein jour au soleil sa lumière; il ne faudrait pas s'étonner des catastrophes les plus monstrueuses, d'un renversement complet des lois les plus sûres*[10]. Suppléons: *pourquoi dès lors vous laissez-vous abattre par un malheur qui est dans l'ordre des choses?* La sœur d'Archiloque pouvait être présentée, après le v. 9, comme l'exemple blâmable de cette douleur déraisonnable, et de telle façon que le vieux Télésiclès en faisait le prétexte de l'algarade qu'il adresse à ses concitoyens. Nous interprétons dans le même sens le dernier vers du fr. 7: *τλῆτε γυναικεῖον πένθος ἀπωσάμενοι.*

L'hypothèse que nous proposons ici est parfaitement conforme au témoignage d'Aristote. Mais elle nous paraît surtout concilier enfin *ψέγει* et *ἄελπτον οὐδέν* en donnant au fragment le sens d'un blâme et non plus d'une excuse: Archiloque fait grief à ses concitoyens et à sa sœur de leur attitude devant l'événement qui les frappe, il ne leur reproche pas cet événement même. L'accident est excusable, pour ainsi dire, de sorte que leur abattement l'est d'autant moins. Placer ce blâme dans la bouche du père d'Archiloque, c'est lui donner l'autorité indiscutée d'une expérience qui manque au poète, apparemment encore jeune; en outre un père

[9] Dans une circonstance analogue, Apollonius de Tyane se serait inspiré de cette admonestation, si l'on en croit le discours que lui prête son biographe Philostrate, *Vit. Apoll.* 7, 26.

[10] Dans l'*Europe* de Moschos, le même *adynaton* joue un rôle identique: Europe s'inquiète de la libre puissance des dieux qui permet de prévoir les bouleversements les plus graves (141 ss.).

peut se permettre à l'égard de sa fille une sévérité qui serait de l'*ἀγροικία* de la part d'un frère. Il est vrai que les élégies consacrées à ce naufrage sont prononcées en son propre nom; mais encore faut-il remarquer que le fr. 7 est un entretien privé; que les fragments 8 et 9, s'il faut les rapporter à la même conjoncture, appartiennent également à des entretiens; que les fragments 11 et 12, le premier du moins, sont à la première personne du pluriel, ce qui rappelle *ἔχομεν, ἡμέας*, etc. du fr. 7; qu'enfin dans les deux couples de vers du fr. 10, Archiloque semble se parler à lui-même, mais à l'intention des quelques amis à qui il suggère qu'un banquet sera la meilleure consolation. Il s'y montre donc toujours très prudent. Le fr. 74 en revanche ne paraît pas user de ce genre de précaution: il s'adresse directement aux habitants de la cité. Aussi adopte-t-il une forme qui le fait ranger par les anciens dans les poèmes ïambiques. C'est là que se manifeste l'agressivité du poète, suffisante pour lui faire craindre cette accusation de *λοιδορία* dont parle également Aristote.

Nous préférons ne pas remettre sur le tapis la question délicate de la chronologie d'Archiloque. On appréciera facilement l'importance de ce nouveau point de repère. Qu'il nous soit permis néanmoins de signaler la solution qu'il nous paraît apporter au problème posé par l'éclipse évoquée aux vv. 2ss. Avant l'éclipse totale visible à Thasos en 648 et difficilement conciliable avec ce que nous savons de la biographie du poète, il n'y a eu d'éclipse totale pour le bassin de la mer Egée que celle de 763. Cette date nous reporte à la génération du père de Télésiclès; éventuellement, dans l'hypothèse extrême, à la première jeunesse de celui-ci. La mémoire de cet événement considérable pouvait être par conséquent aussi vivante dans son esprit que l'est aujourd'hui, pour un homme de 60 à 70 ans, celle de la guerre de 1870 dont il a souvent entendu parler par ses parents. Archiloque à son tour pouvait avoir entendu son père citer en exemple, ou simplement raconter, un fait aussi extraordinaire. L'aoriste *ἦλθε* (v. 4) acquiert ainsi son sens le plus exact, ce qui n'est pas le cas quand on suppose qu'Archiloque parle pendant l'éclipse.

Il faut enfin se demander à quel endroit du poème se situe le fragment conservé. Pour Weber (*o. c.* p. 99), la présence de *δ'* dans le premier vers prouverait que nous sommes en présence de la conclusion. N'attendrait-on pas alors plutôt *γάρ*? Le parallèle classique que fournit Solon 3, 1 *Ἡμετέρα δὲ πόλις* réfute facilement cet argument. Il faut en tout cas que le poète ait parlé quelque part de sa sœur et donné le nom de son père: procédant ordinairement du général au particulier, comme le montre Fränkel (*o. c.* pp. 80–82), il est probable qu'il a placé au début les réflexions que nous connaissons et que sa sœur était mentionnée soit immédiatement après, soit à la fin du poème. Aristote semble d'autre part utiliser le vers qu'il cite comme une référence, comme un titre, appuyant par conséquent l'hypothèse la plus généralement reçue par les éditeurs et les commentateurs d'Archiloque.

Die vorhomerische und die homerische Gestalt des Odysseus

Von *Paula Philippson*

Der griechische Heros ist göttlich-menschlicher Abstammung, sei es, daß ein Gott ihn einer Sterblichen gezeugt oder daß eine Göttin ihn einem sterblichen Manne geboren hat. Diese, ihn in zwei Bereichen, dem göttlichen und dem menschlichen, verwurzelnde Herkunft bedingt die dem Heros eignende Genialität, d. h. sie verleiht ihm, von der einen Seite her, die adlige Wesenheit, das *ἀριστεύειν*, das ihn zu großen, über das menschliche Maß hinausgehenden, in den göttlichen Bereich hineinragenden Taten befähigt und verpflichtet; von der anderen Seite aber ist der Heros, da kein Götterblut (*ἰχώρ*) in seinen Adern rinnt und keine Götterspeise ihn nährt, sterblich. Er ist in seiner Lebensdauer begrenzt und hat daher, anders als «die ewig Seienden» (*οἱ ἀεὶ ἐόντες*) eine Moira, einen Teil, ein Schicksal. Die ewig Seienden haben kein Lebensschicksal. So erwächst die Problematik des heroischen Lebens und Schicksals aus der heroischen Genialität: der Heros muß seine äonischen, d. h. ewig gültigen Taten innerhalb der chronisch fortschreitenden Geschehenszeit vollbringen und vollenden, während die Götter ihr Dasein in der äonischen, im steten «Jetzt» (*νῦν*) verharrenden Seinszeit vollziehen. Treffen äonische Seinszeit und chronische Geschehenszeit zusammen, so entsteht durch dieses Zusammentreffen (*συμβάλλεσθαι*) die symbolische Zeitart des Mythos[1]. Der Heros lebt infolge seiner Verwurzelung im äonischen und im chronischen Bereich ausschließlich in dieser symbolischen Zeitart des Mythos und nicht in einer geschichtlichen, historisch-erforschbaren Zeit. Die ewig Seienden treten nur dann in diese symbolische Zeitart ein, wenn sie im Mythos und durch den Mythos den Menschen kund werden. Der vorbildliche Heros des Griechentums aber, Herakles, wird im Tode über seine heroisch-sterbliche Natur erhöht und gewinnt durch seine Vereinigung mit Hebe äonisches Leben in nie alternder Gegenwart.

Der Heros ist sich seiner göttlichen Herkunft durchaus bewußt. Er rühmt sich ihrer und wendet sich in besonders schweren Lebenslagen an die göttlichen Ahnen. So fleht der Pelide Achilleus in der Kränkung und Not seines Herzens weinend zu seiner göttlichen Mutter Thetis, daß sie ihm zu seinem Rechte verhelfen möge. (Hom. Il. 1, 351ff.).

Für einige Heroen besteht nun noch ein anderes, nicht auf genealogischer Verbundenheit beruhendes Verhältnis zwischen dem Heros und einer Gottheit; der

[1] Vgl. hierzu Verf. «Die Zeitart des Mythos» (Untersuchungen über den griechischen Mythos, Rhein-Verlag, Zürich 1944, S. 43ff.).

Heros lebt ausschließlich innerhalb des Wesensbereiches dieser Gottheit. Infolge der wesenhaften Verbundenheit *dieses* Heros mit *dieser* Gottheit vollziehen sich alle seine Taten innerhalb ihrer Sphäre. So lebt Hippolytos sein jünglinghaftes Leben und stirbt seinen jünglinghaften Tod einzig im Wesensbereich der jungfräulichen Artemis; sie neigt sich über den Sterbenden, an dem Aphrodite seine Verschmähung ihres göttlichen Wesens so tödlich gerächt hat. Und wenn Helena, die so ganz in der aphroditischen Sphäre lebt, daß sie in Wuchs, Antlitz, Blick und in jeglichem Wort wie das menschliche Abbild dieser Göttin erscheint, diese aphroditische Sphäre einmal leidenschaftlich zu durchbrechen und sich ihr zu entwinden trachtet, so lodert der Zorn der Göttin so wild auf, daß Helena, «die Zeusentsprossene» (*Διὸς ἐκγεγαυῖα*) erschrickt, sich in ihre glänzenden Gewänder verhüllt und, allen verborgen, schweigend der Göttin folgt. Die unheimlich leidenschaftliche Szene endet mit den unheimlichen Worten: *ἦρχε δὲ δαίμων.* (Hom. Il. 3, 420). – Und wiederum scheint Odysseus sein wesenhaftes Leben einzig und allein in dem Bereich der Athena zu leben. Aber bei diesem wohl problematischsten aller homerischen Helden ist außer dem klaren Athenabereich noch ein diesem polar entgegengesetzter, genealogischer Bezug wirksam, der den Heros dem dunklen Bereich der Unterwelt zu verhaften scheint. Es ist, worauf schon K. Kerényi in seiner Untersuchung «Hermes, der Seelenführer» ausdrücklich hingewiesen hat, die Abstammung des Odysseus von Hermes: der Hermessohn Autolykos ist der mütterliche Großvater des Odysseus, und es wird zu zeigen sein, welche Wesenszüge von diesen Ahnen auf den Enkel übergegangen sind. Zwischen den Bereichen der Athena und des Hermes wechselt das Wesen und so auch das Leben des Odysseus. Innerhalb dieser Polarität spielt sich auch die Odyssee des Homer ab. Es sei hier versucht, von dieser Polarität her das Wesen des Odysseus transparent zu machen. Vielleicht daß bei diesem Versuch auch ein Licht auf jene Urgründe fällt, auf denen Homer sinngewaltiges Werk und seine Odysseusgestalt geschaffen hat.

In dem vertrauten Zwiegespräch, das Athena mit dem von den Phäaken schlafend nach seiner Heimatinsel gebrachten Odysseus pflegt, spricht die Göttin selbst aus, daß Odysseus gleichen Wesens ist mit ihr:

«..... εἰδότες ἄμφω
κέρδε', ἐπεὶ σὺ μέν ἐσσι βροτῶν ὀχ' ἄριστος ἁπάντων
βουλῇ καὶ μύθοισιν, ἐγὼ δ' ἐν πᾶσι θεοῖσιν
μήτι τε κλέομαι καὶ κέρδεσιν»

«Wir wissen Beide
nutzbringende Pläne, denn du bist unter allen Menschen bei
weitem der Trefflichste
An Ratschluß und Worten. Ich aber werde unter allen Göttern gepriesen
Ob meiner Klugheit und meiner nutzbringenden Pläne.»

Od. 13, 296ff.

Diese Gleichsetzung von Gottheit und Mensch innerhalb einer geistigen Sphäre, der sie beide angehören, die sie beide umschließt, ist – auch innerhalb des Griechentums – völlig einzigartig. Denn in jeder noch so innigen Annäherung von Mensch und Gottheit, bei der sich der Mensch etwa, wie so oft in den Psalmen, an die Gottheit wie ein Kind an den Vater wendet und sich schutzflehend in ihrer Machtfülle birgt, bleibt – außer bei den Mystikern – stets der kategoriale und daher unüberbrückbare Abstand zwischen Mensch und Gottheit bestehen. Hier aber – schon der zusammenschließende Dual (*ἄμφω* = wir zwei Beide) bestätigt es – erscheinen Göttin und Heros gleichermaßen beheimatet in einer gemeinsamen Sphäre, und zwar in der Sphäre klarer Geistigkeit. In ihrer sublimsten Ausprägung ist dies die Sphäre des Zeus, dessen auf das Weltgeschehen gerichtete erkennende Vernunft (*νοῦς*) und sein sich erfüllender Ratschluß (*βουλή*) ihm als höchste göttliche Qualität und Potenz innewohnen. Er teilt diese Sphäre unter allen Göttern einzig und allein mit Athena, mit der von ihm gezeugten und von ihm ausgetragenen und aus seinem Haupt entsprungenen Tochter der Klugheit (*Μῆτις*). Nur sie, keine andere Gottheit, nicht einmal Apollon, der doch den Menschen den Ratschluß (*βουλή*) des Zeus verkündet, spricht je von seinem eigenen *νοῦς*, von seiner eigenen *βουλή*. Athena aber rühmt sich *ἐμῇ βουλῇ τε νόῳ τε* Odysseus beigestanden zu haben (Od. 13, 305). Freilich, der *νοῦς* und die *βουλή* der Athena sind nicht, wie die des Zeus, dem großen Weltgeschehen zugewandt, sondern – und dies umschreibt eben die Athenasphäre innerhalb des Zeuskosmos und dessen Hierarchie – dem nächstliegenden, vorteilhaften, tatkräftig geplanten und erfolgreich durchgeführten Handeln, eben jenen «*κέρδεα*», die sie in dem Zwiegespräch mit Odysseus als die ihnen gemeinsame, eigenste Qualität bezeichnet. Dieses Wissen um das, was nottut und förderlich und nutzbringend ist, und der bereits die Gewähr der Erfüllung in sich tragende Ratschluß und die wache Klugheit, die *Metis*, eint die *Metis*tochter Athena mit dem «*polymetis*» (= sehr klugen) Odysseus. Über beiden steht der «*metieta*» (*μητίετα*) Zeus. So wesenhaft sind Göttin und Heros miteinander verbunden, daß sie zu ihm sagt:

> «*τῷ σε καὶ οὐ δύναμαι προλιπεῖν δύστηνον ἐόντα*
> *οὕνεκ' ἐπητής ἐσσι, καὶ ἀγχίνοος καὶ ἐχέφρων*».
>
> Deshalb vermag ich ja auch nicht, dich zu verlassen, *dieweil* du ein
> Schwerbedrängter bist,
> Weil du mildredend (?) bist, und geistesgegenwärtig und vernunftbegabt.»
> Od. 13, 331f.

In «*δύστηνον ἐόντα*» klingt, durch die Satzstellung, leise ein «*obwohl*» du ein Schwerbedrängter bist» an. Damit rührt der Dichter, anscheinend, mit leichter Hand an das griechische, in der Tragödie so oft auftauchende Problem der Beziehung zwischen der Wesensart des Menschen und seinem Schicksal. Ist der schicksalsbedrängte Mensch von Natur ein *κακός*, ein minderer, unzuläng-

licher und daher elender, schlechter Mensch, von dem sich, eben wegen seiner minderen Natur, die Götter abwenden und ihn dem Schicksal preisgeben? So schreit Ödipus, der sich, ohne Schuldgefühl, vom Schicksal grauenhaft umstellt und bedrängt sieht, erschüttert und erschütternd auf:

«..... ἀρ' ἔφυν κακός;

..... Bin ich denn als ein Schlechter (Elender) erzeugt?»

Sophokl. Ödip. Tyr. 822.

Dem Begriff des *κακός* in dieser doppelten Bedeutung von «böse», «schlecht» und «niedrig», «unzulänglich» steht gegensätzlich, und zwar in entsprechend doppelt gegensätzlicher Bedeutung gegenüber der Wortbegriff *ἐσθλός*. Denn *ἐσθλός* bedeutet einerseits «vornehm, edel», andrerseits aber und vor allem und wohl ursprünglich: «kraftvoll, fähig, zu etwas imstande sein». Als Beispiel hierfür sei auf die Hekatepreisung in der Theogonie des Hesiod hingewiesen. Da wird von der Göttin gerühmt: «sie ist *ἐσθλή* den wettkämpfenden Männern zu helfen (435), sie ist *ἐσθλή*, den Wagenkämpfern beizustehen (439), sie ist *ἐσθλή* in den Hürden mit Hermes die Herden zu vermehren (443). Mit dieser Fülle göttlicher Potenzen hat Zeus die Göttin geehrt. – In der menschlichen Sphäre ist *ἐσθλός*: fähig, vermögend (im doppelten Sinn). Einem *ἐσθλός* stehen die Götter bei, von dem *κακός*, dem untauglichen, schlimmen Schwächling wenden sie sich ab.

Daß Ödipus, trotzdem er vom Schicksal umstrickt wird, kein *κακός* ist, beweist seine Vergöttlichung zum mächtigen Schutzdaimon Attikas am Ende seines Lebens. Und auch Odysseus bleibt in allem Elend, das er zu durchmessen hat, und trotzdem er ein «*δύστηνος*», ein «Schwerbedrängter» ist, innerhalb der geistigen Sphäre, die er mit Athena gemeinsam innehat. Er bleibt «geistesgegenwärtig» (*ἀγχίνοος*), «mit Besonnenheit begabt» (*ἐχέφρων*), «klugen Rates kundig» (*κέρδεα εἰδώς*). Und deshalb *vermag* – man beachte die Stärke des Wortes *δύναμαι* – die Göttin nicht, ihn zu verlassen, denn er ist der menschliche, heroische Exponent ihrer göttlichen Potenz.

Auch dem Weibe des Odysseus hat Athena *φρένας ἐσθλὰς κέρδεά τε* = kraftvollen Sinn und klug-nützlichen Anschlag verliehen (Od. 2, 116f.). So rühmen die Freier Penelope, die ihre Absichten durch das nächtliche Auftrennen des am Tage gefertigten Gespinstes vereitelt.

Odysseus ist also ein «*κερδαλέος*», der einen «*νόον πολυκερδέα*», einen klugnutzreichen Verstand in seiner Brust hegt (Od. 13, 255); und als solcher der Athena teuer und wesensgleich. Und doch eröffnet sich uns gerade aus dem Wortbegriff des «Kerdos» heraus ein erster Einblick in jene problematische Doppelnatur, die der ursprünglichen Gestalt des Odysseus eigen ist, und die ihn, selbst in der klaren und festen Gestalt, die er dann in der homerischen Dichtung gewonnen hat, in seinem Schicksal hin und her getrieben zeigt zwischen der hellen Klarheit des Athenaaspektes und dem dunklen, fragwürdigen Hermesbereich, mit dem er durch seine Abstammung von diesem Gott verbunden ist. Denn wenn der Begriff des Kerdos, des Gewinnes, im Bereich der Athena der Ausfluß und das Ergebnis der hellwachen Klugheit, der Besonnenheit und der nutz- und gewinnbringenden Planung ist, so wird im Bereich des Hermes diese Klugheit zur Schläue, die Besonnenheit zur verschlagenen List, die nutzbringende Planung zum hinter-

hältigen Anschlag, ja, letzten Endes bedeutet Kerdos in diesem Hermesbereich «diebischer Gewinn». Alle diese ad peius gewandten Bedeutungen liegen in dem Wortbegriff «Kerdos» als Möglichkeiten beschlossen, ja, sie treten, entsprechend der Kläglichkeit der menschlichen Natur, häufiger zutage als jener in geistiger Helle, Klarheit und Besonnenheit leuchtende Sinn dieses Wortbegriffes. Nur diese lichte Qualität der «Kerdea» ist dem *homerischen* Odysseus, wie seiner Göttin, eigen. Sie gehört zu der allen Lebenslagen gewachsenen, gefaßten, edlen Männlichkeit, als deren ewig gültiges Urbild die Gestalt des Odysseus in den Epen des Homer dasteht. Und in demselben Sinn müssen seine «Listen» = *δόλοι*, und sein Beiwort *πολυμήχανος*, das mit «hilfsmittelreich» schlecht und recht übersetzt werden mag, gewertet werden. Denn «Ich bin Odysseus, der Laertiade, der durch allerart Listen den Menschen bekannt ist, und mein Ruhm reicht zum Himmel», sagt er in stolzem Selbstgefühl, als er sich den staunenden Phäaken zu erkennen gibt (Od. 9, 19f.).

Diese großartige Konzeption des Odysseus, der in diesem vornehmen Sinn ein «Kerdaleos» ist, scheint die dichterische Schöpfung des Homer zu sein, die sich von einem dunkleren Hintergrund dieser Gestalt abhebt. Denn in dem sophokleischen «Philoktet» scheut der adlige Knabe-Jüngling Neoptolemos, der Sohn des Achill, vor dem Lügengewebe zurück, mit dem Odysseus den unglücklichen Philoktet des einzigen ihm gebliebenen Gutes, des Heraklesbogens, berauben will. Und wenn auch hier Odysseus seine Listen nicht um eines niedrigen, selbstsüchtigen Zweckes willen spielen läßt, sondern um den Achaiern das gottgewollte Werkzeug zu dem gottgewollten Fall von Ilion zu beschaffen, so fällt doch in dem Drama des Sophokles, eben durch die Kontrastierung mit dem keiner Lüge fähigen Achillessohn, ein dunkler Schatten auf die Gestalt des Odysseus. Es wird sich zeigen, daß dieser seit uralter Mythenzeit auf ihr gelegen hat, und daß nur Homer ihn kraft seines Dichterwillens aufgehellt hat. Man wende nicht ein, daß zur Zeit, da die homerischen Epen entstanden, das sittliche Gefühl in Betrug und diebisch erschwindeltem Gewinn nichts Niedriges empfunden habe, und daß damals Betrug und Raub keine dunkle Seite des menschlichen Handelns bedeutet hätten. Auch die homerische Welt steht unter den Satzungen des Themis und den zuweisenden Urteilen der Dike. Wie sehr aber Odysseus durch seine Abstammung von Hermes mit der dunklen Seite des «Kerdos» in Beziehung steht, soll jetzt dargelegt werden. Desto heller wird dann die Sinnesart und die Kunst des Dichters erstrahlen, der, obwohl er diese Abstammung nicht nur kennt, sondern mit epischem Behagen erzählt, seinen Helden doch mit dem Glanz edelster Männlichkeit zu umstrahlen vermochte.

Schon bei seinem Eintritt ins Leben umfängt die Hermeswelt den Neugeborenen. Sein mütterlicher Großvater, der Hermessohn Autolykos, eilt bei der Kunde, daß seine Tochter Antikleia ihm den ersehnten Enkel geboren hat, von seiner Heimat an den Hängen des Parnaß nach Ithaka. Bei dem festlichen Mahl, das ihm Tochter und Tochtersmann bereitet haben, legt die treue Schaffnerin das Kind in die Arme

des Großvaters und bittet ihn, dem Enkel den Namen zu geben. Man kennt die magische, wesensbannende Kraft der «Benennung»: ausgesprochener Name und Wesen sind eins. Und schon fällt der dunkle Schatten auf das Kind und sein zukünftiges Schicksal. «Da ich vielen Männern und Frauen ... der Verhaßteste bin, deshalb sei ihm der Name Odysseus» (Od. 11, 394f.). Mit dieser Begründung benennt Autolykos, der in seinem eigenen Namen den schweifenden raubenden Wolf zu tragen scheint, den Enkel. Wir dürfen diesen Namen Odysseus, der homerischen Etymologie folgend, mit «Verhaßter» und nicht – was auch möglich wäre – mit «Hassender» wiedergeben. Denn Autolykos mag wahrlich, wie er selbst sagt, «vielen Männern und Frauen über die vielnährende Erde hin» verhaßt gewesen sein (Od. 19, 407f.). Kennzeichnet ihn doch Homer als

«Seiner (Odysseus) Mutter vielvermögenden Vater, der unter den Menschen hervorragte
An Diebesgesinnung und (falschem) Eidschwur. Der Gott hatte es ihm selber verliehen,
Hermes.» Od. 19, 395ff.

Von Autolykos erzählt Pherekydes (Schol. Od. 19, 432), daß er große Schätze aufgespeichert hatte, denn er hatte vom Vater (Hermes) die Kunst überkommen, daß er beim Stehlen den Menschen verborgen blieb, und das Beutevieh in welche Gestalt er immer wollte, verwandeln konnte, so daß er Herr über die größte Beute wurde.

Und Hesiod (Fr. 112 Rz.) sagt von Autolykos

«ὅττι κε χερσὶ λάβεσκεν, ἀείδελα πάντα τίθεσκεν».

«Was immer er mit den Händen ergriff, unsichtbar insgesamt machte er es.»

So ist der Hermessohn Autolykos, dem Hermes «wohlgesinnt beistand», (Od. 19, 398) der heroische Dieb und als solcher der heroisch-menschliche Exponent des göttlichen Diebes Hermes. Er lebt in dem Wesensbereich seines göttlichen Vaters. Wenn also Homer ausführlich erzählt, wie dieser Autolykos den neugeborenen Enkel liebevoll in die Arme nimmt, ihn mit dem bedeutungsvoll auf sein eigenes Wesen bezogenen Namen benennt, den zum Jüngling Herangewachsenen zu sich und zur Jagd mit seinen Söhnen einlädt und ihn dann mit reichen Geschenken entläßt, so ist die ursprüngliche Wesensverbundenheit des Odysseus mit seinem göttlichen Stammvater Hermes mit allen Mitteln archaisch-genealogischer Darstellung ausgesprochen. Ist es ein «hermetischer» Zufall, daß die erste Epiklese, die der Dichter des homerischen Hermeshymnus (V. 13) dem eben geborenen Hermes beilegt, und die Bezeichnung des Odysseus im ersten Verse des homerischen Epos die gleiche ist? *πολύτροπος* «vielgewandt» ist der Gott, *πολύτροπος* ist der göttliche Held, der seinem Samen entsprossen ist.

*

Nicht nur in der Odyssee, sondern auch in der Ilias findet sich eine Beziehung zwischen Autolykos und Odysseus, die in die Sphäre des Hermes weist. Als sich Odysseus und Diomedes in tiefer Nacht zu ihrem gefahrvollen Spähergang in das Lager der Troer rüsten, reicht Meriones dem Odysseus einen Helm besonderer Art: innen ist er mit vielen Riemen verschnürt, nach außen aber mit den leuchtenden Zähnen des weißzahnigen Ebers benäht. Diesen Helm hatte einst Autolykos, «das festgefügte Haus des Besitzers durchbohrend» (*πυκινὸν δόμον ἀντιτορήσας*) entwendet. Dann war der Helm, da er ein kostbares Kleinod war, als Gastgeschenk von Hand zu Hand gegangen. Und jetzt, in der dunklen Stunde unheimlich-nächtlicher Gefahr, gibt Meriones den einst von Autolykos gestohlenen Helm, den er selbst von seinem Vater auf den Zug nach Ilion mitbekommen hat, dem Odysseus (Il. 10, 260ff.). Homer unterläßt hier, höchst bezeichnenderweise, jeden Hinweis darauf, daß Odysseus der Enkel des Autokylos ist, daß es der Helm seines Großvaters ist, den er vor diesem nächtlichen Abenteuer zum Schutz erhält. Es wird auch nicht gesagt, daß diesem Helm zauberhafte Eigenschaften – etwa, daß er seinen Träger unsichtbar macht – innewohnen. Derartige Wunder sind ja überhaupt in der homerischen Welt sehr selten, einzig Hermes gibt dem zur Kirke wandernden Odysseus ein Zauberkraut, das ihn gegen die Künste der Zauberin schützen soll (Od. 10, 217ff.) – *wiederum fehlt auch hier jede Andeutung, daß dieser schützend eingreifende, zauberreiche Hermes der Ahnherr des Helden ist.* Um so bedeutungsvoller ist es, wenn in der «Doloneia», in dem nächtlichen, listigen Abenteuer des Odysseus und Diomedes, das Odysseus so ganz unter dem Schutz der Athena unternimmt, an die er sich zu Beginn des Abenteuers mit solch innigzudrängendem Gebet wendet und bei der er sofortige Erhörung findet – wenn bei diesem nächtlichen Abenteuer des Odysseus seine Bindung an die Autolykos-Hermeswelt durch jenen Helm geheimnisvoll aufklingt. Fast möchte man sagen: unwillkürlich und wider den Willen des Dichters. Scheint es nicht, als ob Homer hier eine ältere Mythenwelt, innerhalb derer die Gestalt des Odysseus noch viel enger und eindeutiger in dem dunklen und fragwürdigen Hermes-Autolykos-Aspekt steht, beiseite geschoben habe, um den Heros so ganz im Bereich und als Schützling der Athena zu zeigen? Und als ob nun doch die Hermeswelt, heraufbeschworen durch die Tiefe der Nacht, in der das Abenteuer unternommen wird, verkörpert in dem zauberhaften, vom Ahnen gestohlenen Helm, aufsteigt und den Enkel umschließt? Deutlich stehen sich hier die beiden polaren göttlichen Bereiche gegenüber, die Wesen und Schicksal dieses Heros bestimmen. Immer wieder bricht die dunkle chthonische Welt ein in sein Wesen und Leben, immer wieder umstrahlt ihm Athena Haupt und Schultern mit leuchtendem Glanz.

In jenem Zwiegespräch des auf Ithaka erwachenden Odysseus mit Athena, die ihm zunächst als zart-vornehmer Herrensohn, dann aber in der Gestalt eines Weibes, «schön und hohen Wuchses und kundig glänzender Werke», erscheint, macht Odysseus seiner göttlichen Beschützerin leise und ehrfurchtsvoll, aber die Gedanken seines Herzens während all seiner Irrfahrten offenbarend, den Vorwurf,

daß sie ihm, seit er von Troja weggeschifft war, in all seinen Nöten nie erschienen sei:

«Dies aber weiß ich wohl, daß du vor Zeiten mir hold warst,
Als wir noch kämpften im troischen Land, wir Söhne Achaias.
Aber seit wir Priamos' Stadt, die hohe, zertrümmert,
Und von dannen geschifft, und ein Gott die Achaier zerstreute,
Hab ich dich nimmer gesehen, Zeus' Tochter, und nimmer erkannt' ich,
Daß du mein Schiff betratest, vor Unheil mich zu bewahren,
Sondern immer, das Herz in der Brust von Grame zerrissen,
Irrt' ich umher, bis mich vom Übel lösten die Götter,
Ehe du mich zuletzt im fetten Land der Phäaken
Mit deinem Wort gestärkt und selbst in die Stadt mich geführt hast.»
Od. 13, 314ff.

Klar und eindeutig sind hier die Bereiche geschieden, zwischen denen, wie das Wesen, so auch das Geschick des Odysseus gespannt ist. In Ithaka und vor Troja steht er im engsten Zusammenhang mit seiner Göttin, sie erscheint ihm, sie spricht zu ihm, sie ist ihm gegenwärtig. Aber sobald er, Trojas Strand verlassend, sich einschifft, umfängt ihn die chthonische Welt. Alle seine Abenteuer steigen aus ihrem dunklen Grunde auf und wollen ihn ganz und gar in sie einbeziehen. Immer wieder sucht Odysseus sich ihr zu entwinden, sie raubt ihm die Gefährten, bis er allein übrigbleibt. Tage und Nächte schwebt er über der Tiefe des Meeres, die ihn hinunter zu ziehen droht, eine chthonische Göttin umhüllt ihn mit dem rettenden Schleier – und er taucht auf in dem Land der Phäaken, in diesem merkwürdigen Zwischenreich. Vielleicht dürfen wir, einem etymologischen Versuch folgend, sagen: im Land der grauen Männer, das zwischen dem Bereich des Hades und jenem Bereich liegt, da Helios tagsüber den Uraniern und den Sterblichen leuchtet. So wie die Inseln der Seligen nahe am Reich der Schatten liegen und doch das goldene Licht des Abendrotes den seligen Bewohnern dieses Zwischenreiches zwischen dem Reich der Schatten und der Lebenden leuchtet, so leben die Graumänner ihr glückliches, gerechtes Leben auf ihrer Insel. Anders als für «die Entrückten» in Elysion ist ihr Zwischenreich nicht gänzlich von der Welt der Menschen abgeschieden. Sterbliche, die sich zu ihnen hingefunden haben, dürfen sie zurückgeleiten in die Welt des Lebens. Aber es ist für die Graumänner ein gefährliches Beginnen und wird sie einst, eben wegen der Heimführung des Odysseus, durch das Aufsteigen eines Gebirgsrings, gänzlich von der übrigen Welt abtrennen. In dieses Zwischenreich geht Odysseus ein, als er aus dem chthonischen Bereich des Ennosigaios auftaucht, und ehe er in seine heimatliche Menschenwelt zurückkehrt. Und siehe, gleich ist ihm die Zeustochter Athena nahe. Er fleht zu ihr, und

..... «ihn hörte Pallas Athena,
Aber noch erschien sie ihm nicht, sie scheute den Bruder des Vaters.»
Od. 6, 328f.

Und Odysseus erkennt sie nicht, aber er fühlt nachträglich, daß sie es war, die ihn im Phäakenland mit ihrem «Wort gestärkt und selbst in die Stadt geführt hat» (Od. 13, 322f.).

Erst auf Ithaka, im eindeutig menschlichen Bereich, in dem er sich nur langsam, gleichsam dem chthonischen Nebel sich entraffend, zurückfindet, erscheint ihm die Göttin in jener großen weiblichen Gestalt, in der sie sich den Menschen kund tut – auch dies nicht ihre göttliche, den Menschen unfaßbare Gestalt, sondern die mythisch-symbolische Gestalt, in der sie die Menschen im Mythos zu erkennen vermögen. Ihre uns unbekannte göttliche Urgestalt wäre für den Menschen unertragbar. Semele vergeht, wenn Zeus ihr in seiner göttlichen Urgestalt erscheint, denn «die ewig Seienden» sind keine anthropomorphen Götter, sondern nur im Mythos nehmen sie anthropomorphe, aber auch theriomorphe Erscheinungsform an und treten in die symbolische Zeitart des Mythos ein.

Und so erscheint Athena dem Odysseus in ihrer mythisch-anthropomorphen Gestalt als «ein großes schönes Weib, glänzender Werke kundig». Und nun, aufgetaucht aus jenem chthonischen Bereich, erkennt Odysseus die Göttin, die ihm stets hold war, nun sitzen sie im vertrauten, beratenden Zwiegespräch zusammen nieder, nun spricht Athena es aus, daß sie ihn nicht zu verlassen vermag, da er geisteshell und klar ist unter den Menschen wie sie unter den Göttern.

Wir haben noch einen anderen bedeutungsvollen Beweis dafür, daß Homer bei der Erschaffung seiner Odysseusgestalt frei mit dem über Odysseus bestehenden Mythengut geschaltet hat, daß der Odysseus der Epen eine freie Schöpfung des Dichters ist, die er seinem großen Weltbild eingefügt hat, dem an Weite vielleicht nur die so andere Welt Shakespeares gleichkommt. In den homerischen Epen ist Odysseus der Laertiade, der Sohn des Laertes und der Antikleia, und so tief und innig mit diesen Eltern, mit seiner Gattin und seinem Sohn verbunden wie kaum ein anderer homerischer Held, es sei denn Hektor. Immer wieder wird uns Odysseus in seines Herzens Sehnen nach den Seinen nahe gebracht, so daß wir einen tiefen Einblick in die Innigkeit des festgefügten früharchaischen griechischen Familienlebens tun. Auch die zärtliche Freude des Autolykos an dem neugeborenen Enkel, den ihm Eurykleia auf die großväterlichen Knie legt, gehört in dieses Bild. Das Wiedersehen mit der Mutter im Hades, die an dem Gram um den verschollenen Sohn gestorben ist und die noch im Schattenleben von zartester Liebe und Sorge für den Gatten und die Schwiegertochter erfüllt ist, das Wiedersehen mit dem greisen Vater, der in seinem Schmerz um den verloren gewähnten Sohn seine Tage in freiwilliger Knechtesarbeit vertrauert – wem erschütterten diese Bilder nicht immer wieder das Herz! Und nun erscheint bei den Tragikern, denen doch der homerische Laertiade lebendige Gestalt ist, Odysseus vielfach nicht als Sohn des Laertes, sondern als Sproß des Sisyphos. Und zwar des Sisyphos in seinem Aspekt als schlauester Betrüger und Ränkeschmied in Wort und Tat. Sisyphos hat im griechischen Mythos noch einen ganz anderen Aspekt. Aber in dem Zusammenhang, in dem die Tragiker – und nicht nur diese – Odysseus als Sisyphiden ein-

führen, ist es immer jene mindere Seite der Kerdosyne, die gewinnsüchtige Verschlagenheit, die an Sisyphos und seinem Sohn Odysseus hervorgehoben wird. Nicht genug, daß Odysseus mütterlicherseits von dem Erzdieb und Betrüger Autolykos abstammt, auch sein Vater ist ein Listenreicher und Diebesschlauer, eben Sisyphos. «O du, der du alles (listig) betreibst, wie deutlich erscheint in dir in allem der Sisyphos und der Vater (Autolykos) deiner Mutter» (Sophokl. Fr. 142 N.). Odysseus, der «Kerdaleos», stammt also ab von Sisyphos, «dem Kerdistos aller Menschen», wie ihn Homer nennt (Il. 6, 153), der aber auch hier keinerlei verwandtschaftliche Beziehung zwischen Sisyphos und Odysseus, geschweige ein Sohnesverhältnis, erwähnt; von dem schillernd Klugen (*αἴολος* Hes. Fr. 7), den Pindar als den *πυκνότατον παλάμαις ὡς θεόν* preist (Ol. 13, 52) und der durch seine große Klugheit (*πολυφροσύναις*) – wie späterhin sein Sohn – aus dem Hades zurückgekehrt ist (Theogn. 702f., Sophokl. Philokt. 624f. – Über die Hadesfahrt des Sisyphos s. Roschers Lex.).

Man beachte die Vieldeutigkeit der Wortbegriffe, mit denen die Klugheit oder Schläue von den Dichtern gekennzeichnet wird; sie alle können als wirkliche Preisung der praktischen Klugheit wie als hinterhältige Listigkeit des Sisyphos gedeutet werden. Und wenn Alkaios (Fr. 73, 5f., Diehl) ihn eindeutig preist: *Σείσυφος ... ἄνδρων πλεῖστα νοησάμενος* = «Sisyphos, der von allen Menschen am meisten (erkennend) wußte», so wendet doch auch dieser Dichter ein zweideutiges Wort des Lobes auf Sisyphos an, wenn er von ihm sagt: «Auch er mußte schließlich zum Acheron hinab, obwohl er ein Vielwissender war» (*πολύιδρις ἔων*), denn auch im griechischen Sprachgebrauch klingt in diesem Wort die verächtliche Bedeutung «Vielwisser» an.

Der Mythos verbindet die beiden heroischen Schelme Sisyphos und Autolykos, diese beiden Vorfahren des Odysseus, in einem Abenteuer, in dem sie sich beide ergötzlich überlisten. Autolykos, der Hermessohn, stiehlt die Rinder des Sisyphos und macht sie durch seine Zauberkunst unsichtbar. Sisyphos aber, der seinen Rindern ein Monogramm unter die Hufe eingeritzt hatte, erkennt an ihren Spuren Autolykos als Dieb. Um Sisyphos zu besänftigen, lädt Autolykos ihn ein, bewirtet ihn und wendet ihm die Gunst seiner Tochter Antikleia zu. Diese empfängt von Sisyphos den Odysseus und wird dann von ihrem Vater dem Laertes vermählt. Auf diese bedenkliche Geschichte, die der Scholiast (Schol. Sophokl. Ajax 190) erzählt, mit einer Variante, nach der Sisyphos die zur Hochzeit mit Laertes reisende Antikleia überfällt und ihr den Odysseus erzeugt, spielt Philoktet an (Sophokl. Philokt. 417), wenn er zu Odysseus sagt: «Du Sohn des Sisyphos, der du dem Laertes untergeschoben bist.» Auch Aischylos kennt diesen Mythos: «Denn der Antikleia kam der Sisyphos nahe, deiner Mutter sage ich, die dich gebar» (Fr. 175 N.). Und der Silen im Kyklops des Euripides nennt Odysseus den «schlauen Plapperer, den Sproß des Sisyphos» (V. 104). Agamemnon in «Iphigenia in Aulis» bezeichnet ihn als «des Sisyphos Samen» (524). Es sei auf die Anführung weiterer Belege verzichtet, in denen Sisyphos als Vater des Odysseus genannt wird. Denn schon aus den angeführten Versen geht hervor, daß diese von der homerischen abweichende Genealogie des Odysseus den Griechen des fünften Jahrhunderts bekannt und geläufig war, und daß diese Abstammung, jedesmal

wenn sie erwähnt wird, Odysseus als wortgewandten, verhaßten Betrüger erscheinen läßt. Es wurde angenommen (Bethe, RE s. v. Sisyphos), daß die genealogische Verknüpfung des Odysseus mit Sisyphos einer späteren Mythenschicht angehöre als jene, die ihn als Laertiaden kennt. Wir glauben, daß dies ein Fehlschluß ist, ja, daß erst Homer Odysseus zum Sohn des Laertes gemacht hat. Denn es ist auffällig, daß Homer von Laertes keinen heroischen Mythos erzählt, während alle seine anderen Helden von mythenberühmten Vätern abstammen. Vor allem aber gehört Odysseus als Sohn des Sisyphos zweifellos in die älteste thessalische Mythenschicht. Denn Sisyphos, obwohl in einem sekundären Mythos König von Korinth, ist einer der «äolidischen, satzungsgebenden Könige», die Hesiod aufzählt: «Kretheus und Athamas und der schillernde Sisyphos und Salmoneus, der Ungesetzliche, und der übermütige Perieres» (Fr. 7 Rz.).

Alle diese mythischen Gestalten sind untrennbar mit Thessalien verknüpft. Salmoneus trägt in seinem Namen den alten Namen Thessaliens: Haimonia, und war wohl auch Eponymus der uralten thessalischen Stadt Halmonia, die später Minya hieß (Steph. Byz. s. v. *Μινύα*). Erwägt man dieses und die Tatsache, daß die aus ihren thessalischen Wohnsitzen nach der mittelgriechischen, dann nach ihnen genannten Landschaft ausgewanderten Böoter nicht nur den Kult ihrer thessalischen Götter und Heroen, sondern auch Städte-, Gebirgs- und Flußnamen aus ihrer alten thessalischen Heimat nach Böotien verpflanzten, so gewinnt die Nachricht, die uns von Plutarch (Quaest. graec. 43) übermittelt ist, daß Odysseus in Böotien, im dortigen Alalkomenion, in der Nähe von Koroneia, geboren sei, eine ungeahnte Bedeutung. Denn gerade in dieser Gegend Böotiens weist alles auf die alte thessalische Heimat der Böoter hin: im Westen der thessalischen Landschaft Histiaiotis gab es eine Stadt Alalkomenai (Strab. VII 327). Nach ihr mag das böotische Alalkomenion benannt worden sein (Steph. Byz. Alalkomenion = *πόλις Βοιωτίας*), in dem nach Plutarch Odysseus geboren sein soll, und nach dieser Stadt wiederum Alkomenai, eine Stadt auf Ithaka, nach der Odysseus «Alkomeneus» ist (Steph. Byz.). – An die thessalische Heimat und an den Bruder des Sisyphos, Salmoneus, erinnert ferner die böotische Stadt Almos, nach Steph. Byz. eine Stadt Böotiens, von Hellanikos Salmos genannt.

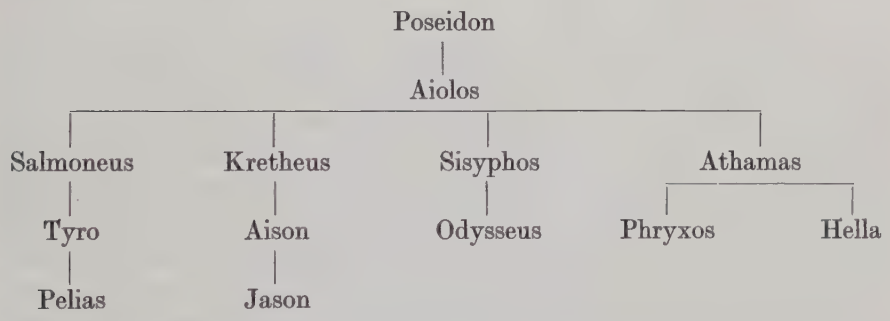
Es ist wohl die nördlich von der Kopaïs gelegene kleine Stadt Olmones (Paus. IX 24, 3), die früher nach ihrem Gründer Almos Almones gelautet haben soll (Paus. IX 34, 10). Almos aber ist ein Sohn des Sisyphos, der in das damals Andreïs genannte Gebiet des böotischen Orchomenos auswanderte (Paus. l.c.). Ein Orchomenos gab es auch in Thessalien: «In Thessalia autem Orchomenos ... et oppidum Alimon, ab aliis Holmon» (Plin. N. hist. 4, 8, 29).

Wir erkennen deutlich, wie die thessalischen mythischen Urgestalten Sisyphos und Salmoneus, die durch ihren Vater Aiolos unmittelbar von dem großen thessalischen Gott Poseidon abstammen, aus Thessalien, dieser Wiege des Griechentums, in der zuerst seine geniale, mythenbildende Kraft zutage trat, von den Böotern mitgenommen und wie ihnen in der neuen Heimat gleichlautende Stätten bereitet wurden. So hatten die Böoter auch ihre athenagleiche Göttin Itonia mitgenommen

und ihr dort die Stadt Alalkomenion errichtet und geweiht – eben jenes Alalkomenion, in der Athenas Held Odysseus, nach der oben berichteten Tradition, geboren sein soll. Hier scheinen sich Zusammenhänge und Verflechtungen aufzutun, denen aber aus Mangel an Überlieferung nicht näher nachgegangen werden kann. Denn alle diese ursprünglichen Mythen, die den Odysseus als Sohn des thessalischen Sisyphos erweisen, waren zwar, wie wir gesehen haben, den griechischen Tragikern, wenigstens in ihrem Nachklang, noch durchaus bekannt. Aber sie waren überstrahlt von der überwältigenden Wirkung, die von den Epen des großen Dichters ausgegangen war, in denen der Laertiade Odysseus König von Ithaka ist und in dieser seiner Heimatinsel mit allen Fasern seiner Seele wurzelt. In den Armen der bergenden Göttin Kalypso «sich sehnend auch nur den Rauch aufsteigen zu sehn seines Landes, zu sterben begehrt er» (Od. 1, 57ff.).

*

Die Betrachtung des thessalischen Stammbaums des Odysseus ergibt einen Einblick in Zusammenhänge, die vielleicht einstmals zwischen der Meerfahrt des thessalischen Odysseus und der Fahrt des thessalischen Jason bestanden haben. Von der einen ist uns ausschließlich die homerische Fassung der Meerfahrt des Laertiaden überkommen, von der Fahrt des Jason, die in sehr merkwürdiger Weise mehrfach in der homerischen Odyssee erwähnt wird, nur die Fassung des alexandrinischen Dichters Apollonios Rhodios.



Nicht nur die Söhne des Aiolos sind, wie gezeigt wurde, untrennbar mit Thessalien verbunden, sondern auch deren Kinder haben alle altbekannte thessalische Mythen. Die Salmoneustochter Tyro liebt den thessalischen Flußgott Enipeus (Od. 11, 235ff.); Aison und Jason sind in Jolkos, am Fuß des Pelion, beheimatet; das mit Athamas verbundene athamantische Gefilde und das mit seinem Mythos verknüpfte Laphystiongebirge findet sich in Thessalien und in Böotien. Und so sind auch die Kinder des Aioliden Athamas, Phryxos und Hella, mit Thessalien verbunden: auf goldenem Widder entfliehen die von ihrer Stiefmutter Verfolgten nach der Insel des Sonnengottes; das Fell dieses Widders wird einstmals ihr Vetter Jason, auf der Argo dahinfahrend, von dieser östlichen Aia zurückholen.

Fällt von hier aus nicht eine Ahnung auf eine – uns nicht überlieferte – Meerfahrt des thessalischen Sisyphiden Odysseus nach jener anderen, gen Untergang im Westen gelegenen Heliosinsel Aia, auf der die Heliostochter Aiaia Kirke wohnt, so wie auf der östlichen Heliosinsel Aia, zu der der thessalische Jason, der Vetter des Odysseus, gelangt, der Heliossohn Aietes lebt? Hat etwa Homer, der den thessalischen Sisyphiden Odysseus zu dem Laertiaden Odysseus umschuf und ihn in die große Synopsis seiner Epen verflochten hat, auch einen Mythos von einer Meerfahrt des thessalischen Odysseus gen Sonnenuntergang zur westlichen Aia und weiter durch die Unterwelt zum Wiederaufstieg in die lichte Welt umgeschaffen zu der Heimfahrt des Laertiaden Odysseus von Troja nach seiner Heimat Ithaka? Auf dieser Heimfahrt taucht ja auch der Laertiade von der westlichen Sonneninsel aus in die untere Welt der Schatten, kommt weiter zu der Heliosinsel Thrinakia, auf der die Rinder des Gottes weiden – auch der dunkle Hades hat Kuhherden – kommt zu der Bergerin Kalypso, verborgen vor allen Sterblichen, die im Lichte leben. Und nachdem er dort auf demselben Sessel gesessen, auf dem Hermes geruht hat, gelangt er vom «Nabel des Meeres» zu den «Graumännern», den Phäaken, und nun erst, durch Schlaf und verhüllenden Nebel, in die Helle des heimatlichen Lichtes. Erscheint nicht dieser dunkel-traurig auf seinem Unglücksschiff durch chthonische Schatten fahrende Odysseus, der von der Untergangsinsel des Helios, von Aiaia aus, in den Hades taucht, wie ein Gegenpart des strahlend goldgelockten Jason, der sein Lichtschiff Argo, «das allen teuer ist», zum goldenen Aufgang der Sonne, zum goldenen Fell des Widders auf der östlichen Aia lenkt? War nicht die gedoppelte Aia nach einem alten Mythos ursprünglich eine einzige Aia[2], auf der die Helioskinder Aietes und Aiaia Kirke – gleichsam der männlich-helle und der weiblich-chthonische Aspekt des Helios – zusammen lebten? Überkommt uns nicht eine Ahnung, als sei einst, in einer gewaltigen mythischen Urkonzeption, der strahlende Jason und der düstere, allen verhaßte Odysseus, der *eine* Helios, der Gott-Sonne gewesen, der am Tage den Olympiern und der Welt der Lebenden, der des Nachts, im chthonischen Bereich verborgen, den Bewohnern des Hades scheint, und der durch den Hades wieder zum Aufstieg fährt?

Die vorausgehende Untersuchung, die sich auf überlieferte Quellen gründet, konnte nur bis zu der Berechtigung, diese Fragen zu stellen, führen. Zu einer wissenschaftlich begründeten Beantwortung derselben reichen die Überlieferungen nicht aus. Aber es sei gestattet, diese Fragen als das hier auszusprechen, was Goethe einmal, ebenso wie «ein sicheres Anschauen der Gegenwart, mathematische Tiefe, physische Genauigkeit, Höhe der Vernunft, Schärfe des Verstandes, bewegliche, sehnsuchtsvolle Phantasie, liebevolle Freude am Sinnlichen» als erstes Erfordernis jedes wissenschaftlichen wie künstlerischen Werkes, von welchem Gehalt es auch sei, nennt: als *Abgründe der Ahnung* (Goethe, Geschichte der Farbenlehre).

[2] Vgl. hierzu das Kapitel: «Der Kosmos des Okeanos» in Verf. «Thessalische Mythologie», S. 107ff., Rheinverlag, Zürich, 1944.

Von der thessalischen Odysseusgestalt her fällt auch ein Licht auf die sonst so rätselhafte prophetische Weisung, die Odysseus in der Unterwelt von dem Seher Teiresias empfängt:

«Hast du aber die Freier daheim in deinem Palaste
Sei's mit List oder offen gewürgt mit der Schärfe des Schwertes,
Nimm dann mit ein schön geglättetes Ruder und wandre
Fort, bis du kommst zu Männern, die kennen das Meer nicht,
Und tun Salz nicht an die Speise, welche sie essen,
Denen Kunde nicht kam von purpurwangigen Schiffen
Noch von geglätteten Rudern, die Flügel werden den Schiffen.
Ein untrügbares Zeichen des Zieles will ich dir geben:
Wenn ein Wandrer einst, der dir in der Fremde begegnet,
Sagt, du trügst auf der hellen Schulter des Worflers Schaufel,
Da gleich schlag in die Erde das schöngeglättete Ruder
Und bring stattliche Opfer dar dem Herrscher Poseidon,
Einen Widder und Stier und einen bespringenden Eber.
Und dann wandere heim und bringe der heiligen Opfer
Hundert den ewigen Göttern, die hoch den Himmel bewohnen,
Allen, der Ordnung nach. Dir selbst wird, ferne dem Meere,
Kommen ein sanfter Tod, und um dich die Völker
Werden gesegnet sein. Dies sei dir untrüglich verkündet.»

Od. 11, 119–127.

Welches ist die Landschaft, zu der Odysseus hinwandern soll, deren Bewohner so fernab von jeglicher Schiffahrt leben, daß sie ein Ruder für eine Schaufel halten, mit der das Korn gewerfelt wird, zugleich eine Landschaft, in der Poseidon Widder, Stier und Eber dargebracht werden? In ganz Griechenland gibt es nur zwei große Landschaften, die nicht unmittelbar an das Meer grenzen: Arkadien und der Kessel von Thessalien, der rings von hohen Bergen umschlossen und von dem Meerbusen von Pagasai durch eine Bergschwelle getrennt ist. In dieser thessalischen Binnenlandschaft breiten sich seit frühesten griechischen Zeiten weite Korngefilde aus, so daß hier nicht das Ruder, sondern die Kornschaufel das vertraute Werkzeug ist. Und in dieser Landschaft ist Poseidon der höchst verehrte Gott, nicht als Gottheit des Meeres, sondern als Gatte der Erde. Ihm werden hier, in den heiligen Begehungen der Taurokathapsia, Stiere gejagt und ihm, der sich hier in Stiergestalt offenbart, geopfert. Er, der Gatte der Erde, hat die fruchtbaren Kornebenen dieser Landschaft durch das Durchstoßen des Tempetales aus sumpfiger Überschwemmung aufsteigen lassen. Und so liegt die Vermutung zumindest nahe, daß in einer bestimmten Mythenschicht der Sisyphide Odysseus, der Urenkel dieses in Thessalien als höchste Gottheit verehrten Poseidon, nach seinen Fahrten in sein Stammland Thessalien zurückkehren soll. Die Ruderschaufel, das Symbol seiner Meeresfahrten, wandelt sich zurück in das vertraute Erntegerät der Heimat.

Vielleicht war dies der Abschluß einer uns nicht erhaltenen «thessalischen Odyssee», der vielleicht eine Argonautenfahrt entsprach, die uns ja nur in einer späten Fassung erhalten ist. Beide jünger als jener erahnte Sonnenmythos von Jason und Odysseus, und älter als die homerische Odyssee, in die der Dichter jene Weissagung des Teiresias eingefügt hat, und in der diese doch so befremdend wirkt. Auch die frühe Fassung der Argofahrt des Jason taucht ja in der homerischen Odyssee auf, jene Argo, «die allen teuer ist», jener Jason, der «weil Hera ihn liebte», sein Schiff durch die zusammenschlagenden Felsen, ohne Schaden zu erleiden, lenken durfte. Wie berühmt müssen diese Lieder gewesen sein, daß Homer diese Anspielungen auf die Argofahrt, daß er jenes Schlußabenteuer des Odysseus so selbstverständlich – weil allen verständlich – seinem Epos von dem Laertiaden Odysseus einfügen konnte!

*

Die Gestalt des Odysseus ist von Homer mit einer Kraft und Deutlichkeit der inneren Schau geschaffen, deren Klarheit und Einheitlichkeit wiederum nur die Schöpfung der Shakespeareschen Gestalten, so verschieden auch ihr Centrum, vergleichbar ist. In der Ilias und in der Odyssee, in allen Lebenslagen, in denen uns der Dichter den Heros zeigt – und Odysseus durchläuft ja in diesen Epen die ganze Skala der menschlichen Beziehungen – immer ist er der Gleiche, immer verhält er sich so, wie nur er, aus seines Wesens Kern heraus, sich verhalten kann. Als Dulder ist er der Standhafte, als Kämpfer der Mutig-Besonnene, als Redner der sich und die Hörer Beherrschende, in der Gefahr der Kühne, in der Not der Auskunftsreiche, immer und jeweils der «Kerdaleos». Und über allem liegt der Glanz einer Menschlichkeit, die von ihm als Sohn, als Gatte und Vater, als Herr seines Hauses und seines Gesindes, als König seines Volkes, als Führer seiner Gefährten, als Freund und Waffengenosse und als hilfeflehender Fremdling ausstrahlt. Am erhabensten aber erstrahlt diese Menschlichkeit im Augenblick des triumphierenden Sieges: Als Odysseus in furchtbarem Kampf die Freier niedergestreckt hat, und nun dasteht, blutbesudelt und umringt von erschlagenen Leichen, da hemmt er das laute Aufjauchzen der treuen Dienerin mit Worten, die durch die Jahrtausende klingen mögen:

«In deinem Geiste, Greisin, sei froh, und enthalte dich lauten Gejubels.
Unfromm ists, um erschlagene Männer zu jauchzen.
Diese bezwang der Götter Geschick und eigene Bosheit.
Denn sie ehrten ja keinen der sterblichen Erdenbewohner,
Weder gering noch vornehm, so jemand kam und sie ansprach.
Darum traf auch die Frevler das schreckliche Todesverhängnis.»

Od. 22, 411 ff.

Edouard Tièche zum 70. Geburtstag

Eukosmia

Ein Beitrag zur Wiederherstellung des Areopagitikos des Damon[1]

Von *Heinrich Ryffel*

Motto: *Τὸ φυλακτήριον οἰκοδομητέον ἐν μουσικῇ*

1. Der Musiktheoretiker *Damon* von Athen muß in den Gemütern seiner Zeitgenossen eine ähnliche Erregung verursacht haben, wie er sie als Wirkung der Musik auf das Ethos lehrte. Plutarch wird die Meinung der zahlreichen Damon-Gegner wiedergeben, wenn er behauptet, die Musik sei für Damon nur ein Tarnungsmittel gewesen, um seine sophistische Gewandtheit vor der Masse zu verbergen; im Grunde genommen sei er des *Perikles* «*politischer Trainer*» gewesen, dessen Gefährlichkeit man aber erkannt und den man daher als *μεγαλοπράγμων* und *φιλοτύραννος* durch das Scherbengericht auf zehn Jahre verbannt habe[2]. Der genaue Anlaß zu seinem Ostrakismos ist nicht bekannt, ebensowenig der Zeitpunkt[3]. Es läßt sich daher auch nicht entscheiden, ob er als «staatsgefährlicher Parteiführer» ausgeschaltet werden sollte, wie Wilamowitz meint, oder ob man in dem offenbar einflußreichen und gefürchteten politischen Drahtzieher nicht einfach seinen mächtigen Freund, Perikles, treffen wollte, in ähnlicher Weise wie mit den Anschlägen gegen Anaxagoras, Pheidias oder gegen Aspasia[4].

Dieser «merkwürdige Mann» (Wilamowitz), den Platon bei Gelegenheit einen «außerordentlich geistvollen Mann» nennt (und zwar nicht nur auf dem Gebiet der Musik, sondern auch sonst im weiteren Bereich der Jugendbildung[5]), hat vielleicht, wenn der Ausdruck erlaubt ist, mit Pindar zusammen «studiert»; jedenfalls hat er,

[1] Das Folgende ist als Parergon herausgewachsen aus Untersuchungen zu einem Problem der griechischen Staatstheorie (*ΜΕΤΑΒΟΛΗ ΠΟΛΙΤΕΙΩΝ*). Herr Prof. Tièche hat diese während des Krieges unterbrochene Arbeit (die demnächst als Heft 1 der «Berner Abhandlungen zur Altertumswissenschaft» erscheinen wird) vor seinem Rücktritt von der akademischen Lehrtätigkeit betreut und mit freundlichen Ratschlägen begleitet. Es ist daher dem Verfasser eine besondere Freude, seine Dankbarkeit an dieser Stelle bezeugen zu dürfen, und dies gerade mit der «Eukosmia»: verdankt er doch die Beschäftigung mit dem Areopagitikos des Isokrates im besonderen einem Hinweis von Herrn Prof. Tièche aus dem Jahre 1938.

[2] Plutarch, Perikles, 4 *τῶν πολιτικῶν ἀλείπτης καὶ διδάσκαλος*. Vgl. Platon, Protagoras, p. 316d, e. Die Komödie spottet über den zweiten «Cheiron», Plat. com. 191 (Kock). Von politischem Einfluß auf Perikles wissen auch Platon, Alk. I, p. 118b, c und Aristoteles, Athen. Pol. 27, 4.

[3] Zwischen 450–440 nach Diels-Kranz in den «Fragmenten der Vorsokratiker», wo unter Nr. 37 die Nachrichten über Damon gesammelt sind (weiterhin zitiert als VS 37), Bd. I, 382, Z. 43. «Um 450», meint W. Nestle, Vom Mythos zum Logos, 1942, 435.

[4] U. v. Wilamowitz-Möllendorff, Platon, 1920, I, 15, 1.

[5] Platon, Laches, p. 180d, 1ff.

da Pindar einige Jahre älter sein mag, den Unterricht desselben Lehrers genossen: des Agathokles, den Protagoras bei Platon für «seine» Sophistik beansprucht (s. Anm. 2) und der sich eines großen Ansehens als Musiklehrer erfreut haben muß, daß Pindar aus Theben sich seine früheste Ausbildung gerade in Athen holte. Möglicherweise hat schon dieser Agathokles mit seinen Schülern das Problem des neuen τρόπος behandelt: denn was sich später der Dichter von der Muse erfleht, das hat der Theoretiker Damon aus ethisch-pädagogischen und ethisch-politischen Überlegungen verworfen, nämlich τρόπον ᾠδῆς νέον[6].

Da wir nur von einem einzigen *Werk* Damons wissen, das man für «eine der ältesten attischen Schriften» in Prosa hält, wird er auch seine Lehre darin dargelegt haben; ihr Titel «*Areopagitikos*» gibt allein schon ein Rätsel auf[7]. Wilamowitz wirft nach seiner Rekonstruktion des Areopagitikos (Verskunst, 66, worin er vor allem die metrischen Probleme behandelt), die Frage auf, ob Damons «Schriftstellerei» dem Alter angehöre, als er, aus der Verbannung zurückgekehrt, der Politik entfremdet gewesen sei. Dafür scheint es keine Anhaltspunkte zu geben, noch ist damit der Titel verständlich gemacht.

Nach der Meinung Nestles hat sich Damon vor dem Areopag, «der damals noch die Oberaufsicht über das gesamte Staatsleben hatte, wegen seiner Beschäftigung mit der Musik in einer Rede» verantworten müssen; Nestle hält es unter Hinweis auf Ps. Xen. Resp. Ath. 1, 13 (trotz Kalinka) für «höchst wahrscheinlich, daß der Demos die musischen Übungen der Aristokratie mit Mißtrauen betrachtete»[8]. An das Motiv des «Sich-vor-dem-Areopag-verantwortens» können wir nicht recht glauben. Um so brauchbarer scheint uns dagegen als Ausgangspunkt das «Mißtrauen des Demos»: es müßte nun aber noch sichtbar gemacht werden können, durch welchen Gehalt und durch welche Tendenz die «musischen Übungen der Aristokratie» dazu Anlaß gaben.

An eine «Verteidigungsschrift für die Musik» (eventuell im Hinblick auf Ps. Xen. 1, 13) glaubt W. Schmid: die Musik sei ohnehin Gegenstand von Diskussionen gewesen, wie z. B. die Nachricht zeige, daß Themistokles sich als Musikfeind erklärt habe[9]. Damon habe eine theoretische Begründung gegeben für die altpythagoreische Überzeugung von der erzieherischen Bedeutung der Musik[10].

---

[6] Pindar, 01.3, 4ff. Platon, Staat, p. 424c mit Komm. von Adam.

[7] Wilamowitz, Griechische Verskunst, 1921, 60ff. Der Titel nach VS 37, B, 2. Schon Philodem, der den Damon allerdings nur indirekt kennt, scheint nicht mehr gewußt zu haben, was für eine Beziehung zu den «wirklichen» Areopagiten bestanden hat. Was er jedoch mit den «fingierten» Areopagiten meinte, ob er an eine ideale Oberbehörde dachte, wie die Elite der Wächter oder Nomophylakes, wissen wir nicht.

[8] Nestle, a. a. O. 436, Anm. 41. Daraus muß man wohl schließen, daß Nestle mit dem Ansatz der Schrift (oder Rede) vor 462 hinaufgeht.

[9] W. Schmid, Geschichte der griechischen Literatur, 1940, III, 732. Plut. Them. 2.

[10] Pythagoreisch: RE XVI, 1, Sp. 839. Sehr positiv auch Nestle, a. a. O. 435, Schmid, a. a. O. 549; 735: Dabei scheint mir besonders einleuchtend die Auffassung, daß das attische Interesse hauptsächlich der praktisch-ethischen und politischen Seite dieser pythagoreischen Musiktheorie galt, weniger der Zahlenspekulation. Vgl. jetzt auch O. Gigon, Der Ursprung der griechischen Philosophie, 1945, 143f. (In der Frage nach der Beziehung zum Pythagoreertum skeptisch.)

Schmid weist dann beiläufig noch darauf hin, daß rund 100 Jahre später auch *Isokrates* sich an den Areopag gewendet habe als an den Hüter von Sitte und Ordnung. In Weiterführung dieses Hinweises ergab sich aus der Interpretation der Damon-Fragmente im platonischen «Staat», als diese auf ihren verfassungstheoretischen Gehalt hin untersucht wurden, die Vermutung: *der Areopagitikos des Isokrates sei in den Grundzügen durch das Vorbild der gleichnamigen Schrift des Damon angeregt worden.*

Dazu sei vorweg an zwei äußere *Vorbedingungen* erinnert, die erfüllt sein müssen, wenn unser Versuch einer knappen Begründung dieser Hypothese sich nicht zum vornherein im Bereich des völlig Unwahrscheinlichen verlieren soll:

a) Isokrates muß auch sonst dafür bekannt sein, daß er fremdes Gedankengut in seine Reden und Schriften eingearbeitet hat: Diesen Nachweis haben, wie mir scheint, schon Gomperz und Nestle erbracht, wobei dieser im besonderen dargetan hat, wie Isokrates in manchem den *συγγράμματα τῶν προγεγονότων σοφιστῶν* direkt verpflichtet ist. Eine weitere Erhellung seiner Arbeitstechnik brachte die Untersuchung von G. Schmitz-Kahlmann[11].

b) Isokrates muß Damon gekannt haben: Dazu ist festzustellen, daß eines der nicht besonders zahlreichen Testimonia über Damon von Isokrates stammt. Es gehört zwar nicht dem Areopagitikos an, gibt aber deutlich zu erkennen, was für eine Hochschätzung Isokrates dem Damon entgegenbrachte: *Δάμωνος τοῦ κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον φρονιμωτάτου δόξαντος εἶναι τῶν πολιτῶν*[12].

2. Damon, dem Musikethiker und Jugenderzieher, der nach Wilamowitz «wahrscheinlich als Vorläufer Platons die erziehliche Wirkung der echten Musik vertreten hat»[13], folgt *Platon im «Staat»* in seinem Logos *περὶ μουσικῆς* auf weitere Strecken, als die ausdrücklichen Zitate anzeigen. Die dreimalige Namensnennung, p. 400b 1, c 4, 424c 6, sowie die Art, wie Platon ihn als Autorität anruft, sind an sich schon etwas Außerordentliches und Einmaliges als «Quellenangabe» im «Staat»[14].

Als *ausdrückliche Zitate* gelten:

a) Staat, III, p. 400 b–c 5 (= VS 37, B, 9).

b) Staat, IV, p. 424 c (=VS 37, B, 10).

In der Umgebung beider Fragmente steckt zweifellos noch *mehr Damonsches Gut*, das sich vielleicht teilweise noch fassen läßt und uns weiter führen kann[15].

---

[11] H. Gomperz, Isokrates und die Sokratik, Wiener Studien 27/28, 1905/06. W. Nestle, Spuren der Sophistik bei Isokrates, Philol. 70, 1911. Gisela Schmitz-Kahlmann, Das Beispiel der Geschichte im politischen Denken des Isokrates, Philol. Suppl. XXXI, 4, 1939. Diese Untersuchung geht aus von der fruchtbaren Einsicht W. Jaegers, daß das Paradeigma nicht ein Stilmittel ist, sondern eine Denkform, Paideia I, 61f.

[12] Isokrates 15, 235 (= VS 37, A, 3).

[13] Wilamowitz, Platon I, 15, 1.

[14] S. dazu jetzt auch W. Jaeger, Paideia II, 408, Anm. 111.

[15] So schon v. Jan in RE IV, Sp. 2072 für «Staat» p. 398c–399e (cap. 10), wovon er «das meiste und beste ... auf Anschauungen D.s zurückführen» will. Vgl. ferner den Hinweis von Diels-Kranz zu VS 37, B, 10.

a) *Das erste Damon-Fragment im «Staat»*

Trotz der äußerlich klaren Abgrenzung durch die zweimalige Namensnennung steht das Fragment keineswegs isoliert da. Es ist vielmehr in einen größeren Gedankengang eingebettet: in die *Reinigung* der *τρυφῶσα πόλις* (vgl. p. 399e), im besonderen der *Dichtkunst* und der *Musik*, die ihr Symbol findet im Entscheid Platons *für* Apollon und *gegen* Marsyas. Für das Gebiet der Musiktheorie heißt das, daß Platon – anders als Aristoteles – kompromißlos Partei nimmt für die (pythagoreischen) Musikethiker und gegen die Musikästhetiker[16]. Leitgesichtspunkt in Betrachtung und Wertung der Musik bildet die *Erziehung*.

Dementsprechend wird von Platon bei der Reinigung der Dichtung auch der musikalische Vortrag, die *λέξις*, festgelegt: unter sparsamster Verwendung der *μεταβολαί* soll sie sich «in einem einheitlichen melodischen Tonfalle und in einem auf etwa gleiche Weise gestalteten Rhythmus» vollziehen, «rezitativ-ähnlich»[17]. Die andere Art der *λέξις*, die im «Staat» keinen Platz hat, schwelgt in allen Tonfolgen, *ἁρμονίαι*, und *ῥυθμοί*, ... *διὰ τὸ παντοδαπὰς μορφὰς τῶν μεταβολῶν ἔχειν* (p. 397b, c).

Nach demselben Stilgrundsatz sondert Platon anschließend in der Reinigung von Gesang und Musik die allein geeigneten *ἁρμονίαι* aus. Wenn Platon dafür den Damon noch nicht anruft, sondern erst nachher für die *ῥυθμοί*, so darf daraus nicht der Schluß gezogen werden, Damon habe sich dazu nicht geäußert oder dann in anderem Sinn als Platon. Fragment VS 37, B, 7 beweist vielmehr das Gegenteil, daß er nämlich die Wirkung der Harmonie auf das Ethos sowohl der Jugendlichen als auch der Älteren untersucht hat. Nur mußte Platon über eine seit der Zeit Damons üppig entwickelte «neue Musik» urteilen, die auch schon an ihren Auswirkungen kenntlich war: die Vermehrung der Saiten, die zahlreicher angewendeten *ἁρμονίαι* hatten eine wachsende Neigung zu *ποικιλία* und *μεταβολή* zur Folge, wobei «die einst so fest umrissenen ethischen Assoziationen» immer mehr verblaßten[18]. Platon befand sich im übrigen, wie W. Vetter feststellt, mit seiner Stellung gegenüber den *μεταβολαί*, der *πολυχορδία* und dem *παναρμόνιον* (p. 397b, 399c) durchaus in Übereinstimmung mit dem Stilideal «der antiken Musik zur Zeit der Hochblüte»[19].

Die Ausscheidung der *Rhythmen* und *Versfüße* wird sodann dem Damon überlassen, was das einzelne betrifft; Platon legt nur im allgemeinen fest, daß es sich um diejenigen Rhythmen handeln soll, die einem «wohlgesitteten und mannhaften Leben» zugeordnet sind: *βίου ... κοσμίου τε καὶ ἀνδρείου* (p. 399e 10f. vgl. die Harmonien *σωφρόνων, ἀνδρείων* p. 399c 3). Auszuschließen seien *ποικίλοι* (sc. *ῥυθμοί*) und *παντοδα παὶ βάσεις* (p. 399e 9f.). Im besonderen, heißt es dann, sei mit Damon zu prüfen, welche Versfüße der

[16] A. Busse, Zur Musikästhetik des Aristoteles, Rh. Mus. 77, 40 (1928).
[17] W. Vetter, Musikunterricht, in RE XVI, 1, Sp. 879.
[18] RE. a. a. O. Sp. 868.
[19] RE, a. a. O. Sp. 865. Vgl. ferner auch den Artikel «Musik» von W. Vetter in RE, a. a. O. Sp. 840, zur «Ethik der Tonfolgen».

ἀνελευθερία (vgl. VS 37, B, 6), der *ὕβρις* oder *μανία*, oder irgend einer andern *κακία* angemessen und welche Rhythmen den entgegengesetzten Sinnesarten vorbehalten seien (p. 400b). Welche Sinnesarten Platon und Damon gemeint haben, läßt sich nicht nur e contrario, sondern unter Heranziehen von Damon VS 37, B, 4 erschließen: *ἀνδρεία* (vgl. Platon, Laches, p. 200a, b), *σωφροσύνη*, vielleicht auch *δικαιοσύνη*, und auf Grund des *βίος κόσμιος* (s. oben) bestimmt entweder *κοσμιότης* oder, wie ich glaube, *εὐκοσμία* (s. unten S. 28; 30).

Zu diesen Sinnesarten zu *erziehen*, das dürfte wohl das Ziel beider Musikethiker gewesen sein: Die Harmonien und Rhythmen, sofern sie «gut» sind, *τὸ εὔρυθμον* und *εὐάρμοστον*, haben nämlich «*gute Haltung*», *εὐσχημοσύνη*, im Gefolge (vgl. p. 400c, d mit VS 37, B, 4), ihrerseits aber «folgen sie sich angleichend» der *καλὴ λέξις*, da nach einer frühern Setzung der Rhythmus und die Harmonie sich nach dem Logos richten; dieser aber folgt aus einer entsprechenden «*Seelenverfassung*», *τῷ τῆς ψυχῆς ἤθει* (p. 400d 7. Vgl. Danom, VS 37, B, 7 *κατὰ τὸ ἦθος ψυχῆς ἑκάστης*). Also gehen die «gute Haltung» und Euharmonia und Eurhythmia und Eulogia letzten Endes zurück auf die richtig verstandene «Gutherzigkeit», *Euetheia*[20].

Entwickelte Platon den Gedankengang bis hierher ziemlich sicher gemäß der bei Damon angelegten Grundrichtung – abgesehen von der bestimmten Bezogenheit von Rhythmus und Harmonie auf Lexis sowie von der Aufwertung der Euetheia, wofür uns die Anhaltspunkte fehlen –, so dürfte die nachfolgende Ausweitung und Anwendung auf alle Künste nur platonisch sein (p. 400e–401d 4). Bei der dort einsetzenden Begründung, warum bei dieser Formung des Ethos und der «Haltung» *die Musik* die entscheidendste Rolle spielt, glaubt man im Ausdruck Platons wieder den Damon fassen zu können: *ὅτι μάλιστα καταδύεται εἰς τὸ ἐντὸς τῆς ψυχῆς ὅ τε ῥυθμὸς καὶ ἁρμονία, καὶ ἐρρωμενέστατα ἅπτεται αὐτῆς φέροντα τὴν εὐσχημοσύνην, καὶ ποιεῖ εὐσχήμονα, ἐάν τις ὀρθῶς τραφῇ, εἰ δὲ μή, τοὐναντίον* (p. 401d 4ff.). Nicht anders aber sah Damon die Wirkung der Musik auf das Ethos: als ein unmittelbares «An-die-Seele-rühren», ein *κινεῖν τὴν ψυχήν*, wie wir dem Wortlaut von VS 37, B, 6 wohl entnehmen dürfen: *οὐ κακῶς δ' ἔλεγον οἱ περὶ Δάμωνα τὸν Ἀθηναῖον, ὅτι καὶ τὰς ᾠδας καὶ τὰς ὀρχησεις ἀνάγκη γίνεσθαι κινουμένης πως τῆς ψυχῆς, καὶ αἱ μὲν ἐλευθέριοι καὶ καλαὶ ποιοῦσι τοιαύτας, αἱ δ' ἐναντίαι τὰς ἐναντίας.* (Vgl. noch p. 402c 3 *ἐλευθεριότης*.)

Die formende Kraft und den bildenden Wert der Musik haben die *frühen Sophisten* ganz allgemein sehr hoch eingeschätzt. So hat man denn die Worte, die Platon dem *Protagoras* darüber in den Mund legt, für «echt» gehalten[21]. Bei näherer Prüfung glauben wir darin eher die Lehre *Damons* zu erkennen: In der Skizze des Erziehungsweges, der von den Eltern über die Schule bis zur Polis mit

[20] Platon, Staat, p. 400e 1, vgl. p. 348c 12ff. S. unten S. 28. Der Gegenbegriff der *κακοήθεια* erscheint p. 401a 7 und p. 348d 1 sowie Isokrates, Areopagitikos 47.

[21] «Anlehnung an eine Originalschrift des Sophisten» hält Busse a. a. O. 39 für wahrscheinlich.

ihren Gesetzen führt, ist den Kitharistai die Aufgabe überbunden, um die *σωφροσύνη* bemüht zu sein *καὶ ὅπως ἂν οἱ νέοι μηδὲν κακουργῶσιν*. Ferner sind die Übungen bei der Lehre und Pflege der lyrischen Gedichte so angelegt, daß sie *καὶ τοὺς ῥυθμούς τε καὶ τὰς ἁρμονίας ἀναγκάζουσιν οἰκειοῦσθαι ταῖς ψυχαῖς τῶν παίδων, ἵνα ἡμερώτεροί τε ὦσιν, καὶ εὐρυθμότεροι καὶ εὐαρμοστότεροι γιγνόμενοι χρήσιμοι ὦσιν εἰς τὸ λέγειν τε καὶ πράττειν· πᾶς γὰρ ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου εὐρυθμίας τε καὶ εὐαρμοστίας δεῖται*. (Plat. Prot. p. 326a, b.) Diese beiden Leitbegriffe, Eurhythmia und Euharmostia, finden sich bei Platon, nach Ast, außer an dieser Stelle nur noch zweimal im «Staat», auch wieder gekoppelt, und zwar erstens p. 400d 11, in der oben besprochenen nächsten Umgebung des ersten Damon-Stückes, und zweitens p. 522a in einer deutlichen Rekapitulation der ersten Stelle. Als Gesamtziel der Schulerziehung wird vom platonischen Protagoras in demselben Zusammenhang die *Eukosmia*, der «Anstand schlechthin», den technischen Lernzielen klar übergeordnet: *εἰς διδασκάλων πέμποντες πολὺ μᾶλλον ἐντέλλονται ἐπιμελεῖσθαι εὐκοσμίας τῶν παίδων ἢ γραμμάτων τε καὶ κιθαρίσεως*. (Platon, Prot. p. 325d.)

Der entscheidende Terminus, *Eukosmia*, ist nach Ast bei Platon einzig an dieser Stelle belegt. Trotz aller Problematik der umstrittenen «Quellen- oder Echtheitsfrage» des platonischen Protagoras gibt dieser terminologische Befund zu denken. Vor allem ist auf den Umstand hinzuweisen, daß Platon bei der Wiederaufnahme des Musikerziehungsproblems im «Staat» zwar die Eurhythmia und Euharmostia beibehält, den Oberbegriff der Eukosmia aber ersetzt durch die (polemisch gegen die Eubulia des Protagoras ausgespielte und absichtlich neu aufgewertete) *Euetheia* (s. Anm. 20). Auch Protagoras seinerseits hat ja offensichtlich die altattisch-ethische Eukosmia (des Damon, wie wir glauben möchten) übertrumpfen wollen durch seine (intellektualistischer gefärbte) «Wohlberatenheit», die *Eubulia* (vgl. die Definition Plat. Prot. p. 318e 5ff.).[22] – Bevor wir die zentrale Stellung betrachten, welche die Eukosmia im Areopagitikos des Isokrates einnimmt, haben wir die Auswirkungen der Damonschen Musikethik auf die Politik zu untersuchen, was uns weiterführt zu:

b) *Das zweite Damon-Fragment im «Staat»*

Platon ist im Werdegang seines Staates an dem Punkt angelangt, da er ihn getrost kann wachsen lassen «wie einen Kreis» (p. 424a 5). Es bedarf nun nur noch des Einen, worüber zu wachen ist, daß sich «*keine Neuerungen* in Gymnastik und Musik» (b 5) einschleichen wider die aufgestellte Ordnung. «*τὸ δὴ φυλακτήριον ... οἰκοδομητέον ... ἐν μουσικῇ.*» (p. 424d 1f.). Darum muß man sich hüten vor jeder Änderung der «Sangesweise», vor einem *τρόπος ᾠδῆς νέος*. Denn – und nun folgt das Damon-Zitat – «in ein neues ‚Eidos von Musik' überzuwechseln

[22] Daß Protagoras den Damon gekannt hat (trotzdem er ihn bei Plat. Prot. p. 316e nicht nennt, wohl aber dessen Lehrer), darf man annehmen. Möglich ist sogar persönliche Bekanntschaft (Protagoras' erster Athen-Aufenthalt fällt vor 444. Beide sind mit Perikles befreundet).

(*μεταβάλλειν*), davor soll man auf der Hut sein, da man damit *im Ganzen* eine Gefahr eingeht. Nirgends nämlich werden Sangesweisen erschüttert (*κινοῦνται*) ohne Mitleidenschaft der bedeutendsten staatlichen Gesetze, wie Damon sagt und wovon auch ich überzeugt bin» (p. 424c)[23].

Für diesen erstaunlichen Satz dürfte wohl auch schon Damon eine eingehende Begründung gegeben haben. Platon gibt die nähere Ausführung, die sich schon aus inneren Gründen mit Damons Überlegungen mehr oder weniger decken muß, dem *Adeimantos:* dieser schildert nun das *Einschleichen der Paranomia* und ihre Ausbreitung und Auswirkung «nicht aus Eigenem»[24]. Sokrates nimmt dies denn auch mit einer zweifelnden Frage hin (p. 424e 3). Die eigene Darstellung vom Einschleichen des Verfalls in den «besten Staat» geben Sokrates-Platon später im VIII. Buch, wobei sie bedeutend weiter ausholen und sich in ihrer psychologischen Begründung ins einzelne einlassen, im Grunde genommen aber von demselben Punkt ausgehen, von der *μουσική* (p. 546d 6). – Wiederum glauben wir, daß uns terminologische Betrachtungen weiterhelfen können im Nachweis, daß die Adeimantos-Begründung p. 424d, e eine Zusammenfassung Damonscher Gedanken darste lt[25].

παρανομία, die sich «unvermerkt einschleicht», *λανθάνει παραδυομένη*, wie Adeimantos sagt, vorerst noch auf dem Gebiet der *μουσική*, wo man ihr nichts Böses zutraut und ihre Wirkung unterschätzt, in der Meinung, es handle sich um Spiel, *παιδιά*, während es – so hören wir mit – in Wirklichkeit um Erziehung, *παιδεία*, geht, diese Paranomia erscheint im «Staat» noch einmal, p. 537e 4 (von der Gefahr falscher Dialektik), ferner dreimal in den «Gesetzen»[26]. Hier gibt Platon noch einmal die bekannte Damonsche *Herleitung von Paranomia «aus dem Geiste der Musik»* – allerdings ohne Damon zu nennen – unter eigener Ausführung des Verfalls seiner «Nomokratie» (p. 700a 5) zur berühmten «Theatrokratie» (701a 3).

Aristoteles übernimmt in der «Politik» p. 1307b, 32f. wörtlich die Formulierung des «Staates» – von Platon, oder vielleicht von Damon?[27] – *λανθάνει γὰρ παραδυομένη ἡ παρανομία*, also mitsamt dem charakteristischen Verbum, das sich bei Platon sonst nach Ast nur noch einmal findet, im «Staat» p. 421e 8, offensichtlich bereits im Bann der unmittelbar folgenden Adeimantos-

---

[23] Zu Musik und Staat vgl. RE, a. a. O. Sp. 835f.

[24] Wilamowitz, Platon II, 195, 1.

[25] Wir verkennen die Gefahr nicht, die solchem Vorgehen, gerade bei Platon droht, der sich so schwer terminologisch behaften läßt. Die Belege scheinen jedoch so deutlich zu liegen und ergeben ein in sich so geschlossenes, aus der Musiktheorie herauswachsendes Begriffssystem von staatlichem Verfall und seinen Gegenkräften (Sophrosyne, Eukosmia), daß uns die Hypothese trotzdem wenigstens diskutierbar vorkommt. Darum sei sie, mitsamt allen Bedenken, der Kritik unterbreitet.

[26] Die drei Belege von *παρανομία* stehen innerhalb dieses Zusammenhanges dicht beieinander: p. 700d 3, e 5, p. 701a 6.

[27] Aristoteles nennt in der «Politik» den Damon nicht mit Namen. Wenn wir aber bedenken, wie eingehend er sich mit einem Zeitgenossen Damons, mit Hippodamos von Milet, und mit dessen Staatstheorie auseinandersetzt, so scheint es zum mindesten nicht ausgeschlossen, daß er auch den Damon noch eingesehen haben könnte. In der Athen. Pol. nennt er ihn 27, 4 *Δαμωνίδης ὁ Οἰηθεν.*

stelle[28]. Der Weg, auf dem sich die *Paranomia* von der *Musik* aus weiter verbreitet, ist der folgende: «Sie tut ja auch wirklich nichts anderes (d. h. nichts Böses), als daß sie sich schrittweise einhaust und sich sachte einfiltriert in die *Gesittung und Beschäftigung* (*τὰ ἤθη τε καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα*); von da strömt sie, (bereits) größer (geworden), in den öffentlichen Geschäftsverkehr ein (*τὰ συμβόλαια*), und vom *Geschäftsverkehr* her breitet sie sich dann auf die *Gesetze und Verfassungen* aus (*ἐπὶ τοὺς νόμους καὶ πολιτείας*), und zwar, mein Sokrates, mit großer *Frechheit* (*ἀσελγείᾳ*), bis sie zum Schluß alles im privaten und staatlichen (Bereich) über den Haufen wirft» (p. 424d 7ff.).

Dem Bezirk der *συμβόλαια* kommt dabei ganz besondere Bedeutung zu. Er darf geradezu als Kennmarke dieses ganzen Begriffskomplexes gelten. Die *συμβόλαια* wickeln sich auf der *ἀγορά* ab, dem Brennpunkt des öffentlichen Lebens, aber auch dem Spiegel der Moral (s. dazu unten S. 36); «Staat», p. 425c 10ff., kurz nach der Adeimantos(-Damon)-Partie, ist dafür eine sprechende Stelle: Einem derartig schamlosen Treiben gedenkt Platon nicht mit irgendwelchen Geboten oder Aufsichtsbehörden steuern zu wollen, das wäre nutzlos. Nur die gute Erziehung kann davor bewahren, wenn man von Kind auf schon beim Spiel durch die Musik «*Eunomia*» in sich aufgenommen hat (p. 425a 2f.). Daß diese Ordnung auf dem Markt sonst durch eine Behörde, die *ἀγορανόμοι*, erzwungen wird und *κόσμος* heißt, weiß auch Platon in den «Gesetzen» p. 764b 1ff. Aristoteles belegt uns sogar, daß dies die Stätte von *εὐκοσμία* war[29]. Besonders beweiskräftig scheint mir für unseren Zusammenhang die Verknüpfung *περί τε τὰ συμβόλαια καὶ τὴν εὐκοσμίαν* zu sein. Beide Leitbegriffe finden sich, wenn auch getrennt, im Areopagitikos des Isokrates – und fanden sich vielleicht auch, wie ich vermuten möchte, in der gleichnamigen Schrift des Damon[30].

---

[28] «Politik» p. 1307b, 32f., sogar in derselben syntaktischen Fügung wie «Staat» p. 424d 3, und ähnlich auch p. 421e 8: *φυλακτέον ὅπως μήποτε αὐτοὺς λήσει εἰς τὴν πόλιν παραδύντα*, eingegeben durch das Stichwort *νεωτερισμός* (vgl. *τὸ μὴ νεωτερίζειν* p. 424b 5).

[29] Aristoteles, Politik, p. 1299b, 14ff., bei der Sichtung der *ἀρχαί*: *ποίων δεῖ κατὰ τόπον ἀρχεῖα πολλὰ ἐπιμελεῖσθαι* (s. Anm. 30) *καὶ ποίων πανταχοῦ μίαν ἀρχὴν εἶναι κυρίαν, οἷον εὐκοσμίας πότερον ἐν ἀγορᾷ μὲν ἀγορανόμον ... καὶ πότερον κατὰ τὸ πρᾶγμα δεῖ διαιρεῖν ἢ κατὰ τοὺς ἀνθρώπους, λέγω δ' οἷον ἕνα τῆς εὐκοσμίας, ἢ παίδων ἄλλον καὶ γυναικῶν* mit Komm. von Newman; p. 1321b, 12ff. *πρῶτον μὲν οὖν ἐπιμέλεια* (s. Anm. 30) *τῶν ἀναγκαίων ἡ περὶ τὴν ἀγοράν, ἐφ' ᾗ δεῖ τινα ἀρχὴν εἶναι τὴν ἐφορῶσαν περί τε τὰ συμβόλαια καὶ τὴν εὐκοσμίαν κτλ.* bes. Z. 18ff. (vgl. die Zusammenfassung davon p. 1322b, 39).

Auch Xenophon bezeugt uns indirekt, daß Eukosmia offenbar ursprünglich die «Ordnung auf dem Markt» bedeutet hat: Auf seiner idealisierten und zu den Persern projizierten *ἐλευθέρα ἀγορά* ist für das geschäftliche Getriebe der Händler mit ihrem Gebaren kein Platz, sie müssen ausziehen *ὡς μὴ μιγνύηται ἡ τούτων τιμὴ τῇ τῶν πεπαιδευμένων εὐκοσμίᾳ*, die nachher im einzelnen beschrieben wird (Kyrup. I, 2, 3ff.).

Die *εὐκοσμία* Eurip. Bakchen 693 (der älteste Beleg nach Liddell-Scott) hat eine andere (ästhetische) Bedeutung, wie der Zusammenhang zeigt.

Ethisch-politisch dagegen Thuk. I, 84, 3, in bezeichnender Umgebung: *πολεμικοί τε καὶ εὔβουλοι διὰ τὸ εὔκοσμον γιγνόμεθα, τὸ μὲν ὅτι αἰδοῦς σωφροσύνης πλεῖστον μετέχει ...* (vgl. Solon 3, 33). – Der Wortbildung nach könnte *εὐκοσμία* als politischer Terminus so alt sein wie *εὐνομία*. In der Bindung an den Areopag wäre dann der Grund zu suchen für sein Zurücktreten im 5. Jh., bis die Sokratiker ihn wieder aufzunehmen wagten. (Vgl. Anm. 46.)

[30] Isokrates 7, 33 und 34 (vgl. «Staat» p. 424d 9f., p. 425c 10). Ferner 7, 37 *ἐπιμελεῖσθαι τῆς εὐκοσμίας* (vgl. Platon, Prot. p. 325d 8f. *ἐπιμελεῖσθαι εὐκοσμίας*). 7, 42 *δι'*

ἀσέλγεια ist bei Platon nach Ast einmalig, sonst steht dafür *ἀκολασία* (p. 425e 9 usw.), beide als Gegenpol zu *σωφροσύνη* (und Eukosmia?)[31].

Nach diesen terminologischen Betrachtungen bleibt uns aber noch die wichtigste Frage zum zweiten Damon-Fragment des «Staates»: Wie kam es zur *Übertragung* der ganzen These von *παρανομία*, des *μὴ νεωτερίζειν*, von der Musiktheorie auf die *Staatslehre*? Nur andeutungsweise sei dabei zuerst an die gemeinsamen Grundkräfte erinnert: Das altattische Polis-Ethos und die «alte Erziehung», *ἀρχαία παίδευσις*. Im besonderen finden sich dann aber in der Musikethik des Damon noch Anhaltspunkte, auf die wir kurz hinweisen wollen:

Vorab ist hier zu nennen der sicher aus gemeinsamer Wurzel erwachsene musikalische und ethisch-politische *Nomos-Begriff*[32]. Am Weg der Paranomia ist abzulesen, wo sie sich treffen: In den *ἤθη* des Menschen, die durch den musikalischen Nomos in seiner Seele erzeugt werden und aus denen heraus seine «Haltung» für das Leben in der Gemeinschaft geformt wird. Bemerkenswert scheint mir dafür zu sein, daß im Damon-Fragment der Zusatz *πολιτικοί* notwendig ist zur Präzisierung der *νόμοι* («Staat» p. 424c 5f. Vgl. «Gesetze» p. 700b 5f.).

Als weitere Termini technici, die sich mit solchen der (zu Damons Zeit sich entwickelnden) politischen Theorie decken oder vielleicht durch Übertragung in diese eingegangen sind, müssen genannt werden:

μεταβάλλειν, *μεταβολή*: Es bedeutet das Überspringen, das Hinüberwechseln von einer Harmonie in die andere, von einem Rhythmus in einen andern. Ferner wird damit bei Herodot der Wechsel der politischen Lebensform (später der «Verfassung») gekennzeichnet: Von den Lakedämoniern heißt es: *μετέβαλον δὲ ὧδε ἐς εὐνομίην*[33].

κινεῖν: Das Erschüttern der staatlichen Grundlagen ist bei Herodot im Rahmen frühsophistischer Verfassungstheorie formuliert als *νόμαια πάτρια κινεῖν*. Das Verbot schlecht regierter Staaten lautet bei Platon: *τὴν ... κατάστασιν τῆς πόλεως ὅλην μὴ κινεῖν*. Und die Maxime konservativer Auffassung über die Götter beruht bei Isokrates im Areopagitikos *ἐν τῷ μηδὲν κινεῖν ὧν αὐταῖς οἱ πρόγονοι παρέδοσαν*[34].

Um den kühnen Damonsatz, daß sich ein *νεωτερίζειν* in Form eines *μεταβάλλειν* in ein neues Eidos der Musik auf das ganze Gefüge des Staates auswirke, so recht evident zu machen, hätte sich ein *Analogieschluß* eigentlich aufgedrängt:

ὧν κολάσουσι τοὺς ἀκοσμοῦντας, ähnlich 7, 46 (vgl. Aristot. Athen. Pol. 3, 6 *ἡ δὲ τῶν Ἀρεοπαγιτῶν βουλὴ ... καὶ κολάζουσα καὶ ζημιοῦσα πάντας τοὺς ἀκοσμοῦντας κυρίως*). S. auch Anm. 29.

[31] Aristoteles, Pol. p. 1304b, 21: Metabole der Demokratien erfolgt meistens *διὰ τὴν τῶν δημαγωγῶν ἀσέλγειαν*. Vgl. p. 1305b, 40 in ähnlichem Zusammenhang, jedoch in Oligarchien, das Adverb: *ζῶντες ἀσελγῶς*, s. Isokrates 7, 53.

[32] RE, a. a. O. Sp. 836f. Ferner RE XVII, Sp. 841 (W. Vetter, Artikel «Nomos»). Jetzt F. Heinimann, Nomos und Physis, 1945, 59ff., bes. 64ff.

[33] RE XVI, 1, Sp. 840, 865, 868. Hdt. I, 65, 2; 66, 1 (dazu Verf. in Metabolé, Index s. v.). Gemeinplätzige Erörterungen über Metabolai im allgemeinen: Isokr. 7, 6f.

[34] Hdt. III, 80, 5 (s. Verf. in Metabolé, Index s. v.). Platon, Staat, p. 426c 1f. (noch in inhaltlichem Zusammenhang mit dem zweiten Damon-Fragment, worin *κινεῖν* p. 424c 5). Isokr. 7, 30.

Die Wirkung der Musik sah Damon in einem unmittelbaren «An-die-Seele-rühren», wahrscheinlich in einem *κινεῖν τὴν ψυχήν* (wie oben S. 27 dargelegt). Analog könnte das *κινεῖν* der Polis als eine Erschütterung ihrer «Seele» begriffen worden sein. Als *Seele des Staates* aber finden wir bekanntlich im Areopagitikos des Isokrates die Politeia, die «Verfassung», bestimmt: *ἔστι γὰρ ψυχὴ πόλεως οὐδὲν ἕτερον ἢ πολιτεία, τοσαύτην ἔχουσα δύναμιν, ὅσην περ ἐν σώματι φρόνησις* (7, 14).

Die *organische Staatsauffassung*, die dahinter steckt, dürfte sogar schon dem Damon zugemutet werden, da es sich dabei um altes attisches Erbgut zu handeln scheint[35]. Daß auch Protagoras von einem organisch begriffenen Staat ausgeht, suchte Nestle zu erweisen (vgl. Platon, Prot. 322d 5[36]). Die Wiederholung des Bildes im Panathen. 138 kann nicht unbedingt zugunsten einer originalen Prägung des Isokrates gedeutet werden, dies um so weniger, als die nähere Umgebung dort von Nestle mit einiger Wahrscheinlichkeit als protagoreisch erklärt worden ist[37]. Der Eindruck, daß Isokrates damit bereits einen Topos aufgenommen hat, verstärkt sich, wenn man eine Variante dieses Gedankens bei Demosthenes daneben stellt, bei dem ausdrücklich festgehalten wird, daß es sich um den Ausspruch eines andern handelt: *ὃ γὰρ εἰπεῖν τινά φασιν ἐν ὑμῖν, ἀληθὲς εἶναί μοι δοκεῖ, ὅτι τοὺς νόμους ἅπαντες ὑπειλήφασιν, ὅσοι σωφρονοῦσι, τρόπους τῆς πόλεως* (24, 210, worauf die Paraphrase des Stobaios zu gehen scheint: *Δημοσθένης ἔφη πόλεως εἶναι τὴν ψυχὴν τοὺς νόμους*).

Die Bestimmungen der Nomoi und der Politeia als «Seele des Staates», wie wir sie bei Demosthenes und Isokrates finden, sind – um zusammenzufassen – in ihrer Form und in ihrer Eingliederung derart, daß sie nicht original wirken und als sophistisches Gut aufgefaßt werden können. Es kommt nun noch dazu, daß es auch sonst die Zeit der *Frühsophistik* war, die leidenschaftlich Wesen und Bedeutung des *Nomos* erörterte und den Begriff «*Politeia*» zur Bezeichnung der «innern Form des Staates» (um-)prägte[38]. Daß es unter den Sophisten nicht die späteren, die Nomos-Verächter, gewesen sein können, scheint mir klar. So bleiben die frühen, die Polis-Ethiker, die Generation des Protagoras, die die «Seele des Staates» in Verfassung und Gesetz erblickt haben können – oder dann die *Sokratiker* in ihrem Bestreben, *Staat und Nomos* mit einem *neuen Ethos* zu erfüllen.

Das ist nämlich, wie oben schon bemerkt, das *Ergebnis*, das Platon in Ausführung der Gedanken des Damon im «Staat» gewinnt: Es ist eine Illusion zu glauben, man könne den «Betrügereien im Geschäftsverkehr» (p. 426e 7) und den übrigen Anzeichen der Paranomia beikommen durch den Erlaß von Gesetzesbestimmungen (*νομοθετεῖν* p. 425d 7, 426e 5, 427a). Es ist dies nutzlose Hydra-Arbeit, mit der sich der wahre Staatsmann nicht befassen sollte (p. 426e 8ff.). Es ist ein

[35] «Wir dürfen den Vergleich des Staats mit dem menschlichen Organismus wohl schon Solon vindizieren ...», Von der Mühll, Über das naturgemäße Leben der alten Athener, Basler Universitätsreden, 14. Heft, S. 9 (1943).

[36] Nestle, Mythos 295.

[37] Nestle, Spuren der Soph. bei Isokr. 34ff.

[38] Zu «Politeia» und «innere Form des Staates» vgl. M. Pohlenz, Staatsgedanke und Staatslehre der Griechen, 1923, ferner Verf. Metabolé, Kapitel «Problemstellung».

Zeichen schlecht regierter Staaten zu glauben, man könne den Bürgern durch Verbote und Strafen die Umsturzgelüste austreiben[39]. In gut regierten Staaten wird dies durch die ganze *Lebensweise* der Bürger «automatisch» ausgeschlossen (p. 427a). Freilich bedarf es dazu der *Erziehung*, die dafür besorgt ist, daß die Kinder von allem Anfang an schon beim Spiel «durch die Musik Eunomia aufnehmen» (p. 425a 3f.), worauf oben schon hingewiesen wurde. Anschließend werden sodann von Platon einzelne sprechende Züge dieser «alten Erziehung» aufgeführt, die zu Anstand, zu Pietäts- und Autoritätsbewußtsein erzog. Die Parallelstellen dazu in der Literatur sind bekannt (s. Adam im Kommentar). Es handelt sich zur Hauptsache um Aristophanes, Wolken, 961–1104, und um den Areopagitikos des Isokrates.

3. Nach der Interpretation der Damon-Fragmente samt ihrer Eingliederung im «Staat» glauben wir uns in richtiger Weise vorbereitet, um den *Areopagitikos des Isokrates* auf Damonspuren hin zu untersuchen. Verschiedenes wurde oben schon bei Gelegenheit angemerkt. Auf eine Analyse der ganzen Schrift nach Aufbau und nach Herkunft der zahlreichen sophistischen und anderen Topoi und Termini müssen und können wir hier verzichten[40]. Es sei dafür auf die gute Darstellung bei G. Schmitz-Kahlmann verwiesen, die besonders das Vorbild der *πρόγονοι* eingehend untersucht[41]. Wir beschränken uns im folgenden auf die *Leitidee* und die *Leitbegriffe*, die, wie wir glauben, teilweise auf Damon hinweisen können – des hypothetischen Charakters unserer «Ergebnisse» bleiben wir uns grundsätzlich bewußt.

In der alten Aufspaltung der *Erziehung* nach einem Bereich des Körpers und einem der Seele läßt Isokrates den Leib durch die *παιδοτριβική* formen, die Seele aber durch die *φιλοσοφία*, womit er, sicher bewußt, die *μουσική* ersetzt[42]. Das tut seiner Hochschätzung für Damon keinen Abbruch, da er in derselben «Rede» kurz nachher jenes oben erwähnte Testimonium über Damon abgibt. Diese «Verwortung» der Seelenbildung geht zusammen mit der starken Betonung der Rolle des Logos auch in der Kulturentstehungslehre, die Isokrates aufgenommen hat[43]. Damit sei zum vornherein dem Einwand begegnet, die – gewiß amusische und

[39] «Staat» p. 426b 8ff. mit Vergleich aus der Medizin: mit Teilmaßnahmen kann man einer grundverkehrten *δίαιτα* nicht beikommen, p. 425e 8ff. In Xenophons Kyrupädie I, 2, 2 ist ebenfalls von Staaten die Rede, welche auf erzieherische Einwirkung verzichtet haben und sich dann genötigt sehen, mit Geboten und Strafen einzuschreiten (die Partie ist auch noch aus andern Gründen «verdächtig», vgl. im folgenden Paragraphen die aus attischem Ethos konzipierte *ἐλευθέρα ἀγορά* mit ihrer *εὐκοσμία τῶν πεπαιδευμένων*, dazu oben Anm. 29).

[40] Erinnert sei nur beispielweise an den Topos über das freiwillige Aufsichnehmen staatlicher Ämter (7, 25), an die berühmte «Umwertung der Werte» (7, 20) oder an die zwei Gleichheiten (7, 21).

[41] G. Schmitz-Kahlmann a. a. O. 94ff.

[42] Vgl. Platon, Staat, p. 376e 2ff. Isokrates 15, 181 (s. auch 7, 45). *φιλοσοφία* heißt bei Isokrates «Wissenschaft», Beschäftigung mit wissenschaftlicher Arbeit und Lehre.

[43] Isokrates 3, 5f. S. dazu W. Uxkull-Gyllenband, Griechische Kultur-Entstehungslehren, 1924, 11, Anm. 21; ferner W. Nestle im Kommentar zu Platons Protagoras, 1931, 96 (zu p. 322a).

rhetorische – Auffassung des Isokrates von Erziehung und Bildung stimme wenig zur Musik-Ethik des Damon. Was Isokrates bei diesem holte war denn auch etwas anderes als die Lehre von Eurhythmia und Euharmostia[44]. Nicht der *Weg* dieser alten Erziehung scheint ihm wichtig, sondern das *Ergebnis*, die *Eukosmia* (Areopag. 37).

In seinem Areopagitikos projiziert bekanntlich der greise, fast achtzigjährige «Redner» das Ideal einer «aristokratischen Demokratie» in das alte Athen Solons und Kleisthenes'. Dabei will er, im Kampf gegen die Scheinprosperität seiner Gegenwart, dem abgenützten Klischee der *πάτριος πολιτεία* etwas mehr Schärfe geben durch das *Areopagmotiv*[45]. Es war dies nicht ungefährlich, da man sich damit dem Verdacht auf oligarchische Umtriebe aussetzte. So verschwendet denn Isokrates auch etliche Mühe für den Erweis seiner demokratischen Gesinnung (7, 56–70). Schon hier drängt sich der Vergleich mit Damon auf, der, vielleicht unter ähnlicher Konstellation der politischen Kräfte, vom eifersüchtig auf seine Rechte pochenden Demos dann wirklich ostrakisiert wurde (anders als der greise Isokrates), möglicherweise aus demselben Grund, daß er sich in *seinem* Areopagitikos auch für die Sittenaufsicht des (entweder noch umstrittenen oder von Ephialtes schon in den politischen Kompetenzen beschnittenen) Areopags eingesetzt hätte ...

Das ist es nämlich, worauf die von Isokrates propagierte Wiederherstellung der solonisch-kleisthenischen Verfassung hinausläuft; denn darin erkennt er den eigentlichen *Grund* für die so überaus befriedigenden Zustände im vormaligen öffentlichen und privaten Leben: in der wachsamen *Sorge des Areopags um die Eukosmia*, *οὕτω γὰρ ἡμῶν οἱ πρόγονοι σφόδρα περὶ τὴν σωφροσύνην ἐσπούδαζον, ὥστε τὴν ἐξ Ἀρείου πάγου βουλὴν ἐπέστησαν ἐπιμελεῖσθαι τῆς εὐκοσμίας* (7, 37). Das einmalige *εὐκοσμία* wird 7, 39 mit dem ebenfalls konservativen Schlagwort *εὐταξία* wieder aufgenommen, das 7, 82 wiederholt wird[46]. Diese Zucht und Anständigkeit aber – und das ist der entscheidende Gedanke, auf den sehr großes Gewicht gelegt wird – ist *nicht das Ergebnis vieler geschriebener Gesetze, sondern des Ethos, der Erziehung*, die zur *εὐταξία* führen. Eine Menge sehr ins einzelne gehender Gesetze wird vielmehr geradezu als Zeichen gewertet *τοῦ κακῶς οἰκεῖσθαι τὴν πόλιν ταύτην* (7, 39f.). Dieses Ausspielen des *νομοθετεῖν* gegen die Gesittung, die auf Erziehung beruht, das ist der Gedanke,

---

[44] Isokrates kennt zwar diese Begriffe auch, jedoch in anderer Verwendung (5, 27 und 15, 189).

[45] K. Jost, Das Beispiel und Vorbild der Vorfahren, 1935, 142, hat festgestellt, daß Isokrates den Terminus selbst, *πάτριος πολιτεία*, meidet.

[46] *εὐταξία*: Hdt. noch kein Beleg, Thuk. 1mal milit. Bei Platon außer in den Def. nach Ast nur noch Alk. I, p. 122c 6 (in beachtlicher Umgebung!). Aristot. Pol. p. 1326a, 30 *καὶ τὴν εὐνομίαν ἀναγκαῖον εὐταξίαν εἶναι*, vgl. p. 1321a, 4. Von Nestle, Mythos 434, Anm. 32, mit Recht neben *σωφροσύνη* und *εὐνομία* als «*konservatives Schlagwort*» aufgeführt. (Vgl. *εὐτάκτως* Aristophanes, Wolken 964, als Ausdruck von *σωφροσύνη* im Rahmen der «alten Erziehung».)

In diesen geistigen Raum gehörte auch, wohl dank seiner Bindung an den Areopag, der altattische Ordnungsbegriff der *εὐκοσμία* (s. Anm. 29).

den wir oben als das Ergebnis der Umgebung des zweiten Damon-Fragmentes im «Staat» Platons kennengelernt haben. Die Übereinstimmung ist inhaltlich evident[47], die Ausformung dagegen verschieden; um nur das Auffälligste zu nennen: bei Platon heißt die Rettung Eunomia, bei Isokrates Eukosmia; Platon exemplifiziert mit der Medizin und der *δίαιτα*, bei Isokrates fehlt dieses Beispiel; der Gedanke, daß die Betreuung der Erwachsenen intensiver war als die der Kinder, fehlt bei Platon so gut wie das ganze Areopagmotiv (Isokr. 7, 37) – dieses wird Platon erst in den «Gesetzen» in Form der *νομοφύλακες* aufnehmen.

Man hat im ganzen nicht den Eindruck, daß Isokrates den Platon ausschreibt, daß er dagegen *dieselbe Quelle* benutzt, aber viel sklavischer und oberflächlicher einfach «herausnimmt», während Platon wählt, aus innerer Übereinstimmung, und dann umschmilzt und einbaut. Daß die Quelle aber *Damon* heißt, damit, so scheint mir, kann für Platon mit einiger Wahrscheinlichkeit gerechnet werden. Für Isokrates wird man im Mitschleppverfahren zur selben Annahme gedrängt, die sodann aus dem Areopagitikos erneute Stützen erhält, welche von Platon unabhängig sind und über das durch den «Staat» bewahrte Damon-Gut hinausführen. So gelangten wir oben schon zur Auffassung, dem Isokrates sei der Satz von der «Verfassung als der Seele des Staates» abzusprechen (7, 14, oben S. 32). Ebenso scheint uns die folgende Prägung verdächtig frisch und unmittelbar, in der das Fazit gezogen wird aus dem (auch als Ganzes ja schon übernommenen) Gedanken «Gesetz–Erziehung», von dem wir eben ausgingen: *δεῖν τὲ τοὺς ὀρθῶς πολιτευομένους οὐ τὰς στοὰς ἐμπιμπλάναι γραμμάτων, ἀλλ' ἐν ταῖς ψυχαῖς ἔχειν τὸ δίκαιον· οὐ γὰρ τοῖς ψηφίσμασιν, ἀλλὰ τοῖς ἤθεσιν καλῶς οἰκεῖσθαι τὰς πόλεις* ... (7, 41). Stellt man daneben: die *δίκης καὶ εὐνομίας καὶ αἰδοῦς ... βωμοί ... ἐν αὐτῇ τῇ ψυχῇ* des Anon. *περὶ νόμων* (= Ps. Demosth. 25, 35), so ist man um so mehr geneigt, an die (Früh-?) Sophistik zu denken.

Daß Isokrates allein und direkt auf dem «Staat» basieren könnte, wird durch die Art der Übereinstimmungen in der im Areopagitikos nun folgenden Partie über die «*alte Erziehung*» m. E. völlig ausgeschlossen. Im Weiterverfolgen der wirksamen Erziehertätigkeit des Areopags, die sich im Ermahnen, Bedrohen und Bestrafen äußert gegenüber denjenigen, die die Ordnung mißachten, die gegen den Kosmos verstoßen: *τοὺς ἀκοσμοῦντας* (7, 46, vgl. 42), wird nun auch das mustergültige Verhalten der damaligen *Jugend*, der *νεώτεροι*, im einzelnen dargestellt:

Unter dem «moralischen Druck» der vorbildlichen Sittenordnung und -aufsicht gelang es, auch die Jugend von den Stätten der Verderbnis fern- und bei ihren

---

[47] Vgl. Platon, Staat, p. 425b 7ff. bis 427a und Isokrates 7, 39–42. Außer der Übereinstimmung im Grundgedanken: «Nicht Gesetze, sondern Erziehung», sind erwähnenswert: die *ἐπιτηδεύματα* (p. 427a, 7 und 7, 40), wenn auch verschieden bezogen, bei Platon auf seine vorher gezeichnete Lebensführung, bei Isokrates erweitert durch eine *πόνος-ἀργία*-Lehre; «Strafen nützen nichts gegen Gesetzesübertretungen»: auch hier verschiedene Ausführung des Gedankens (p. 426b, 9ff.; c, 2, und Isokr. 7, 42); die Kleinlichkeit im Aufstellen von Vorschriften wird bei Isokrates zweimal als «Akribie» gegeißelt (7, 70 und 41), bei Platon erfolgt Entfaltung des Gedankens durch zahlreiche Beispiele (p. 425d). Zum Ganzen ist zu vergleichen Xenophon, Kyrup. I, 2, 2f., s. oben Anm. 29 und 39.

ἐπιτηδεύματα festzughalten (vl. Anm. 47). Vor allem mied man den Brennpunkt der Öffentlichkeit und den Ort des Feilschens und Marktens und manch anderer «Geschmacklosigkeit»: die *ἀγορά*[48]. Leute, die sich auf dem Markt herumtreiben, heißen *φαῦλοι καὶ ἀγοραῖοι*[49]. Wenn die anständigen jungen Leute, von denen Isokrates spricht, gezwungen waren, den Markt zu überqueren, so taten sie es *μετὰ πολλῆς αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης*, in deren Zeichen sich überhaupt die ganze «alte Erziehung» vollzog[50]. Diese äußert sich in verschiedenen Einzelzügen von teilweise so einmaliger Formulierung, daß eine Übereinstimmung nicht zufällig sein kann: Zum Beispiel im Topos «die Eltern ehren» (vgl. Platon, Staat p. 562e 8f.) stimmen überein das *ἀντειπεῖν ... τοῖς πρεσβυτέροις* des Isokrates (7, 49) und das *μηδ' ἀντειπεῖν τῷ πατρὶ μηδέν* des Aristophanes (Wolken 998) einerseits, andrerseits aber Aristophanes und Platon, wenn sie das «Sich-von-den-Sitzen-erheben» vor hinzutretenden älteren Personen herausgreifen (Wolken 993 und «Staat» p. 425b 2, also noch unter der Auswirkung des zweiten Damon-Fragmentes, mit dem für Platon einmaligen *ὑπανιστάσεις*. Auch das Verb scheint nach Ast bei Platon nicht belegt zu sein.). Auffällig ist ferner das *βωμολοχεύομαι*, das nach Aristophanes (Wolken 969) und Isokrates (7, 49) verpönt ist.

Dieses idealische Verhalten der Jugend war nur denkbar im Rahmen einer durch «Wohlordnung», Eukosmia, bestimmten Polis-Gemeinschaft, zu der diese «alte Erziehung» ihrerseits wiederum erst hinführte. Garant und Hüter dieser Ordnung aber war für Isokrates, wie oben ausgeführt, der *Areopag*. Wenn er daher feststellen muß, daß die Jugend seiner Zeit – auf dem Gegensatz des «Damals – Heute aber» ruht seine ganze Darstellung – in «Zuchtlosigkeit» dahinlebt[51], so kann er ihr deswegen nicht gram sein. Sein Tadel richtet sich vielmehr folgerichtig gegen diejenigen, die dem Areopag «die Macht», d. h. sein Sittenwächteramt genommen haben[52]. Und so mündet denn die «Rede» des Isokrates aus in den Ruf nach Verfassungsänderung, *μεταβάλλειν τὴν πολιτείαν*, nach Wiederherstellung der früheren Zustände, die, wie er ausdrücklich sagt, auch wiederum dieselben oder doch ähnliche gute Resultate zeitigen werden müssen (7,78). Praktisch hätte dies bedeutet, daß man dem Areopag das Aufsichtsrecht über das gesetzmäßige Ver-

[48] Isokrates 7, 48 *ἔφευγον τὴν ἀγοράν*. Aristophanes, Wolken 991 *μισεῖν ἀγοράν* (vgl. v. 1003 und 1055). Zum Treiben auf dem Markt s. Platon, Staat, p. 425c 10ff. Xen. Kyrup. I, 2, 3 (*ἀπειροκαλίαι*). Ein lebendiges Bild zeichnet Wilamowitz in «Staat und Gesellschaft der Griechen», in: Die Kultur der Gegenwart, ed. Hinneberg, 1923, 126.

[49] Plat. Prot. p. 347c 4 mit Kommentar von Nestle.

[50] Isokrates 7, 48/49. Aristoph. Wolken 962, 995, 1006, 1060ff. Platon, Prot. p. 326a 4, Staat p. 560d.

[51] Isokrates 7, 50 *ἀκολασίαι*, s. oben S. 31.

[52] 7, 51. Dieser Vorwurf richtet sich offensichtlich gegen diejenigen, die den sogenannten «Sturz des Areopag» herbeiführten, also gegen Ephialtes und Perikles, die Demosführer um 460 herum. Um so auffälliger ist der Satz 7, 50 51 *ὥστ' οὐκ ἂν εἰκότως τούτοις* (sc. der Jugend) *ἐπιτιμῴην, ἀλλὰ πολὺ δικαιότερον τοῖς ὀλίγῳ πρὸ ἡμῶν τὴν πόλιν διοικήσασιν*. Für die reichlich 100 Jahre nachher scheint mir das, bei aller Berücksichtigung der Altersweitsichtigkeit (oder Kurzsichtigkeit?) des Isokrates, etwas kühn. Besser verständlich schiene es zweifellos, wenn das jemand etwa um 450 herum gesagt hätte. Sollte dieses *ὀλίγῳ πρὸ ἡμῶν* vielleicht im Areopagitikos – des *Damon* gestanden haben und dem Isokrates beim Abschreiben «durch die Maschen» geflitzt sein?

halten der Behörden und der Bürger wiederum übertragen sollte – eine Forderung, die im Laufe des in Frage stehenden Jahrhunderts, zwischen 460 und 350, von konservativer Seite, wie es scheint, mehrmals erhoben worden ist, teilweise sogar mit vorübergehendem Erfolg. Diese Frage der konkreten attischen Verfassungsgeschichte braucht uns jedoch hier nicht weiter zu berühren[53]. Anders steht es mit der Frage, die die Staatstheorie angeht: in welchem Zeitpunkt der attischen Geschichte glaubt diese idealisierende Betrachtung eine durch den Areopag gewährleistete Eukosmia verwirklicht zu sehen? Isokrates spricht, wie wir sahen, reichlich unbestimmt von der Verfassung Solons, die Kleisthenes wieder eingeführt habe (7, 16). Aristophanes verbindet seine Vorstellung von der alten guten Erziehung mit der Generation der Marathonkämpfer (Wolken 986). Sodann gibt es bekanntlich eine viel präzisere, bei Aristoteles faßbare Tradition, wonach der Areopag nach der Schlacht bei Salamis auf Grund seiner Verdienste an der materiellen Kriegsvorbereitung 17 Jahre lang geradezu «regiert» habe. Ohne daß wir hier die Richtigkeit dieser Angabe diskutieren müßten, können wir uns mit der Feststellung begnügen, daß wir in jedem Fall auf eine Zeitspanne geführt werden, in welche *Damons* Lebenszeit und Akme fällt. Er kann sich also sehr wohl unter dem Eindruck einer mehr oder weniger entscheidenden Tätigkeit dieser Behörde in dem bald nachher einsetzenden Kampf um die Kompetenzen des Areopags entweder *vor* der Entscheidung, also vor 462, für die Areopagiten eingesetzt haben oder dann einige Jahre nachher für die Wiederherstellung ihrer Autorität eingetreten sein. In beiden Fällen wird er sich nicht nur dem Demos verdächtig gemacht, sondern auch dem Schüler und Freund Perikles entfremdet haben.

In diesen *möglichen äußeren* Geschehensablauf möchten wir nun zum Schluß mit der Eukosmia-Hypothese den Inhalt des «Areopagitikos» des Damon versuchsweise einbauen[54].

4. Der *Areopagitikos des Damon* war eine *politische* Schrift. Er entwickelte darin die Ergebnisse seiner musiktheoretischen Studien mitsamt den pädagogischen und politischen Folgerungen. Im besonderen stellte er dar die Wirkungen der Harmonien und Rhythmen auf das Ethos, auf die Seele. Dabei muß er in der Zuordnung der einzelnen Tonfolgen, der Rhythmen, ja sogar der Versfüße zu den entsprechenden Sinnesarten und Seelenverfassungen bis ins einzelne gegangen sein. Er wird

[53] S. dazu RE II, Sp. 628ff. (Thalheim s. v. Areopag). Ferner G. Busolt, Griechische Staatskunde II, 1926, passim, und H. T. Wade-Gery, Eupatridai, Archons, and Areopagus in The Classical Quarterly XXV, 1931, 81.

[54] Über das Hypothetische dieser skizzenhaften «Rekonstruktion» des «Areopagitikos» – wenn es eine so benannte Schrift des Damon wirklich gegeben hat – ist sich der Verfasser, das sei nochmals betont, im klaren. Er glaubt lediglich, daß sie als *Arbeitshypothese* im Fortschreiten der Forschung ebensoviel dienen kann wie die bisher zu dieser Frage geäußerten Vermutungen, die eingangs gestreift wurden. Zum mindesten möchte damit ein bis jetzt meines Wissens zu wenig gewürdigter Begriff der attischen Polis-Ethik zur Diskussion gestellt werden, die Eukosmia, die sich aus einem «marktpolizeilichen Ordnungsbegriff» entwickelt zu haben scheint. Auch an diesem Terminus – so soll das abschließende Zitat besagen – wird deutlich, wie sich das politische Denken in Athen entfaltet hat aus dem in Wort und Tat schöpferischen Polis-Ethos eines der größten Athener vor Platon, des Solon.

dafür von Platon als Autorität zitiert (VS 37, B, 9). Damon scheint solche «Wirkungen» sogar «experimentell» nachgewiesen zu haben (A, 8). Es wurde ihm dabei zur Gewißheit, daß die formenden Kräfte der Musik nicht nur das *ἦθος ψυχῆς* des werdenden Menschen zu schaffen, sondern auch das Ethos des erwachsenen Menschen (um-)zugestalten vermögen (B, 7). Der *Jugendunterricht* ist dementsprechend zu gestalten: Schon beim Spiel (das *ἔννομος*, nicht *παράνομος* sein muß) ist darauf auszugehen, daß die Knaben durch die Musik *Eunomia* in sich aufnehmen («Staat» p. 424e 5ff.). Durch Einprägen entsprechender Rhythmen und Harmonien in die Seele sind die Knaben zu «sittigen» und zu *Eurhythmia und Euharmostia* zu bringen – was auch ihre Lebenstüchtigkeit im *λέγειν τε καὶ πράττειν* gewährleistet –, da das ganze Leben diese beiden Qualitäten erfordert. Es ist überhaupt die ganze Erziehung mehr auf die *Eukosmia* anzulegen als auf die Kenntnisse in *γράμματα* und Kitharaspiel (Plat. Prot. p. 325e, ff.). Mit einer solchen Erziehung wird man erwirken, was keine Gebote und Gesetze erzwingen können: Anstand und Bescheidenheit im Auftreten an der Öffentlichkeit, auf dem Markt, Ehrfurcht gegenüber den Eltern und dem Alter, mit einem Wort: *αἰδώς* und *σωφροσύνη* («Staat» p. 425b, Isokr. 7, 48f.; vgl. Aristoph. Wolken 961ff.).

In noch fast vermehrtem Maße aber als die Jugend bedürfen auch der Obhut und Pflege die *Zucht und Sitte der Erwachsenen* (Isokr. 7, 37; 46). Denn da die Musik am unmittelbarsten an die Seele rührt, in sie hineindringt und damit die «Haltung» formt («Staat» p. 401d 5ff.; VS 37, B, 4 und 6), kann auch die *Paranomia* sich hier auf diesem Weg einschleichen und unmerklich auf die Gesittung des öffentlichen Lebens übergreifen – und von da sogar auf die politischen Nomoi und auf die *Verfassung* («Staat» p. 424e und c = B, 10), ist diese doch nichts anderes als gewissermaßen die Seele des Staates (Isokr. 7, 14). Also ist außerordentliche Vorsicht geboten bei Neuerungen im Eidos der Musik, da man damit das Ganze gefährdet, nämlich eine Erschütterung der staatlichen Grundlagen überhaupt (B, 10). Daher *μὴ κινεῖν*! Mit Verboten kann man allerdings einen Umsturz nicht verhindern, wie ganz allgemein Bestand und Ordnung des Staates eben nicht an geschriebenen Gesetzen hängen, sondern an der Gesittung der Bürger («Staat» p. 425c 10ff., 426c/d, Isokr. 7, 39f.). Der Sinn für das, was recht ist, muß in der Seele wohnen und nicht in den Buchstaben eines in der Stoa aufgestellten Gesetzes (Isokr. 7, 41). Da der Zugang zur Seele aber durch die Musik führt, hat man über sie zuallererst zu wachen, auf dem Gebiet der Musik und der Musikerziehung muß man den Kampf führen gegen die *ἀκολασία*, für die *σωφροσύνη*: *τὸ δὴ φυλακτήριον ... οἰκοδομητέον ... ἐν μουσικῇ* («Staat» p. 424d 1f.). Dieses *νομοφυλακεῖν* aber, das Hüten und Pflegen des guten Nomos, der guten Ordnung, der *Eukosmia*, das war von jeher und soll es auch weiterhin bleiben: die Aufgabe des *Areopag*.

Εὐνομίη δ' εὔκοσμα καὶ ἄρτια πάντ' ἀποφαίνει (Solon, D. 3, 33).

Betrachtungen zu Euripides' aulischer Iphigenie

Von *Viktor Frey*

Die Darstellungen über Euripides' aulische Iphigenie, denen wir bei Snell, Pohlenz und Schmid-Stählin[1] begegnen, bedürfen in verschiedener Hinsicht einer Korrektur. Manches muß in einem andern Lichte erscheinen und zu einer andern Wertung führen, wenn dieses Drama mit den Maßstäben gemessen wird, welche uns das euripideische Drama liefert, nicht mit denen, die von irgendwo anders her gewonnen sind.

Es ist nicht beabsichtigt, im folgenden zu dem Problem der Überarbeitung, wie sie sich zu Beginn und am Schlusse zeigt, Stellung zu nehmen; denn es dürfte dieser Angelegenheit im Hinblick auf das Ganze keine entscheidende Bedeutung zukommen. Der Aufbau des Stückes in seinen großen Linien bleibt davon unberührt.

Weil das Verständnis für die Beurteilung gewisser Fragen nur durch eine Betrachtung erreicht und gefördert wird, die die aulische Iphigenie mit den übrigen Dramen des Euripides in Beziehung setzt, muß vorgängig kurz von der euripideischen Tragödie die Rede sein. Hier stützen wir uns vorerst nur auf die erhaltenen Stücke.

I

Daß sich bei der Betrachtung der euripideischen Dramen ein gewisser Schematismus erkennen läßt, gilt als feststehende Tatsache. Es sei hier auf die Ausführungen in der Gr. Lit.-Gesch. S. 780ff. hingewiesen, wo einige der wesentlichsten Punkte angeführt werden, die die Anlage der Stücke bestimmen. Die dort gegebene Darstellung bedarf noch der Ergänzung und Erweiterung.

Voraussetzung dafür, daß die für Euripides charakteristische Rettung des Helden, mit der das Drama schließt, erreicht werden kann, ist die Beseitigung desjenigen, der die Schuld an der zu Beginn herrschenden Not trägt oder dem Bemühen des Helden, seine Lage zu bessern, im Wege steht. Damit eine von Erfolg gekrönte Abhilfe geschaffen werden kann, ist eine auf Überlegung gegründete Aktion des Helden notwendig. Es muß von einem bestimmten Momente an ein Plan da sein. Zur Verwirklichung dieses Planes ist dem um seine Rettung Kämpfenden jedes Mittel erlaubt. Dem am Schlusse erreichten Zustande steht irgendwo im Verlauf des Stückes eine Situation gegenüber, in der der Held in höchste Gefahr,

[1] Br. Snell, Aischylos, Leipzig 1928, S. 148ff. (zit. Snell); M. Pohlenz, Die Griechische Tragödie, Leipzig und Berlin 1930, S. 495ff. (zit. Pohlenz); Schmid-Stählin, Geschichte der Griechischen Literatur, München, 1, 3, 1, (1940), S. 631ff. (zit. Gr. Lit.-Gesch.).

meistens in Todesgefahr, gesetzt wird oder sich in einer Not befindet, die zu beseitigen ihm so hoffnungslos erscheint, daß der Tod das beste Mittel zur Befreiung ist. Dieser Tiefpunkt ist der stärkste Kontrast zwischen der Not und der durch die Rettungstat herbeigeführten Lage.

Demnach ergibt sich, dem Verlaufe des Dramas entsprechend, ein Schema mit den folgenden wesentlichen Punkten:

1. Der Held
2. Die Notlage
3. Der Gegner
4. Der Plan
5. Höchste Gefahr
6. Beseitigung des Gegners
7. Rettung

Mit Ausnahme der Troerinnen und der Phoinissen läßt sich das von Euripides angewandte Schema in allen Dramen erkennen. Daß das Schematische nicht gleich in die Augen springt, verhindern die verschiedenen Variationsmöglichkeiten. Im folgenden soll von jedem der angeführten Punkte kurz die Rede sein. Dabei kann es sich nicht darum handeln, auf die zu treffenden Variationen einzutreten und besonders auffallende Abweichungen zu erklären[2]. Das bleibt Sache der Einzelinterpretation, zu der freilich das aus allen Dramen gewonnene Schema beitragen soll und kann. So hat man auch hier mit den Mängeln zu rechnen, die einer so konzentrierten Übersicht anzuhaften pflegen.

Der Held zeigt sich uns in einer zwiefachen Verhaltungsweise. In einem Teil des Dramas zeichnet er sich durch Passivität, im andern durch Aktivität aus. Die Darstellung einer auf größtmögliche Wirkung gerichteten Notlage verlangt die Passivität des Helden. Hier ist dieser ganz dem Schmerze und Leiden hingegeben, jammert und klagt, ist hilflos und hoffnungslos. Das Bemühen, Abhilfe zu schaffen und die Durchführung des Planes erfordern Aktivität. Sobald der Held sich zur Aktion aufgerafft hat, ist er vorsichtig und schlau berechnend, verstellt sich und lügt, spinnt Ränke und Listen, verfügt über die Mittel, um mit dem Gegenspieler fertig zu werden. Der Zuschauer, der mit dem sich in Not befindenden Helden leidet, ist geneigt, diesem das Recht zuzubilligen, von jedem die ersehnte Rettung herbeiführenden Mittel Gebrauch zu machen. Durch das ganze Stück hindurch ist der Held der Träger der Sympathie. Die gegebene Charakterisierung zeigt, daß der Held nichts oder nur sehr wenig mit einem Helden im eigentlichen Sinne zu tun hat. Seine Verhaltungsweise ist eines wirklichen Helden unwürdig, entbehrt des Heldischen und Heroischen. Man würde daher besser von der Hauptfigur sprechen. Auch geht aus ihr hervor, daß nicht der Charakter des Helden die Situation, sondern die Situation den Charakter bestimmt.

[2] Solche sind meistens in erster Linie damit zu erklären, daß der Dichter sich dem Einflusse eines schon gestalteten Stoffes nicht entziehen kann. Als Beispiel dafür sei der ungewöhnliche Schluß in der Elektra angeführt.

Die Darstellung der Notlage beansprucht meistens einen breiten Raum. Auf ihr liegt das Hauptgewicht, während die durch die Rettungstat geschaffene Lage nur noch angedeutet wird. Des Dichters Tendenz geht dahin, die Notlage möglichst lange dauern zu lassen. Es liegt im Interesse der Spannung, ihre Beseitigung erst unmittelbar vor dem Schluß des Dramas glücken zu lassen. Was die Notlage charakterisiert, ist innere und äußere Not. Seelischer und körperlicher Schmerz, erlittenes Unrecht, Armut, sozial niedere Stellung (Sklaventum), Verlassenheit, Leben in der Fremde, Bedrängnis und Verfolgung durch Feinde sind die Merkmale, die das Bild bestimmen.

Der Gegner ist in erster Linie der für die Notlage Verantwortliche. Er verursacht die Not und die Gefahren, indem er den Helden demütigt, quält, bedrängt, vertreibt und verfolgt. Er ist böse, gefühllos, hart, brutal, grausam und übermütig. Diese Charakterisierung gilt im wesentlichen auch in dem Sonderfalle, wo ein Gott als der Gegner und Verfolger Not und Leiden bringt.

Die Abwehraktion des Helden erfolgt nach einem Plane. Der Plan kann bei Beginn des Stückes schon da sein, so daß dieses gleich mit der vorgesehenen Aktion einsetzt, oder seine Entstehung wird erst im Verlaufe des Stückes vorgeführt. Wo der Plan nicht darin besteht, bei einem mächtigen Helfer Schutz und Hilfe zu suchen, handelt es sich darum, den Gegenspieler zu überlisten. Auf diese Weise allein ist es möglich, das unmöglich Scheinende zu erreichen.

Daß die Situation höchster Gefahr ein notwendiger Bestandteil der euripideischen Tragödie ist, zeigt sich darin, daß bisweilen mühelos erkennbar eine solche geschaffen wird, wo die Gefahr entweder gemieden oder doch um ein beträchtliches Maß verkleinert werden könnte. Zur Vergrößerung der Gefahr wird der Held isoliert. Es ist dies die Situation, in der die pessimistischen Äußerungen über die Unzuverlässigkeit der Freunde im Unglück zu begegnen pflegen. Hier ist der Held ganz auf sich selbst gestellt, wiewohl sich nicht selten seine Interessen mit denen einer Vielheit oder der Gesamtheit decken. Die Gefahr droht von der Seite des Gegners oder wird durch das Wagnis, den Gegner zu beseitigen, geschaffen, indem das Mißlingen des Planes Tod bedeutet, oder erwächst im eignen Innern, indem sich angesichts der trostlosen Lage Selbstmordgedanken hervordrängen.

Von dem seltenen Falle abgesehen, daß dem Gegner in offenem Kampfe vom gebetenen Retter entgegengetreten wird, erfordert die Beseitigung des Feindes eine gegen jede Wahrscheinlichkeit verstoßende Unvorsichtigkeit und Leichtgläubigkeit. So vorsichtig und kühl berechnend der brutale Gegner dort ist, wo die Notlage ausgemalt wird, so naiv, leichtgläubig und dumm ist er dort, wo er in die Falle gehen muß. Das sicherste Mittel, sich vor dem Gegner zu schützen, ist dessen Ermordung. So endigen die Mehrzahl der Stücke mit dem Tode des Gegners. Auch dort, wo dies nicht der Fall ist, meldet sich gewöhnlich zuerst der Gedanke, den Gegenspieler durch Ermordung aus dem Wege zu schaffen. Wo dieser Art der Beseitigung Hindernisse im Wege stehen und der Gegner nicht, wie im Falle der Blendung, zur Ohnmacht verdammt ist, hat der Deus ex machina dafür zu sorgen,

daß dem Helden keine Gefahren mehr erwachsen. Durch sein Eingreifen werden Gegenaktionen des Überlisteten vermieden.

Die Rettung wird herbeigeführt durch den unter der Not Leidenden selbst oder durch einen unerwartet erscheinenden Retter (Verwandter, Freund, Fremder, Gott am Schlusse) oder durch den um Hilfe angegangenen Retter. Auf dem Wege zur Rettung werden in geringerem Maße Schwierigkeiten behoben als immer wieder neue Hindernisse geschaffen. Die Aktion des Retters richtet sich immer gegen den Gegner des Helden. Nur dort, wo ein Gott das Unglück gebracht hat, ist dies nicht möglich. Die Rettung bedeutet Beseitigung der Notlage und Herstellung eines Zustandes, der zu Befriedigung und Freude Anlaß gibt. Die erreichte sichere, gute und glückliche Lage kann nicht mehr vorgeführt, sondern nur noch angedeutet oder durch den Deus ex machina in einem Ausblick auf die Zukunft verheißen werden. Dies erklärt sich aus der Tendenz, den Zuschauer so lange wie möglich um die Rettung des Helden bangen und die Entspannung erst im letzten Momente eintreten zu lassen.

In der euripideischen Tragödie wird im Sinne der mehrmals begegnenden Schlußverse

> *πολλὰ δ' ἀέλπτως κραίνουσι θεοί.*
> *καὶ τὰ δοκηθέντ' οὐκ ἐτελέσθη,*
> *τῶν δ' ἀδοκήτων πόρον ηὗρε θεός.*
> *τοιόνδ' ἀπέβη τόδε πρᾶγμα.*

Unmögliches möglich gemacht. Ihr Ziel ist die Rettung aus der zu Beginn bestehenden Notlage. Mit Recht kann man daher von Euripides als dem «Dichter der Rettungen» (Gr. Lit.-Gesch. S. 870 zu S. 761, 6) sprechen.

II

Wenn wir jetzt an die aulische Iphigenie herantreten, wird klar, daß der Held des Dramas Agamemnon ist; denn er ist der Träger der Intrige, mit der der Not begegnet werden soll[3]. Die Not, unter der Agamemnon zu leiden hat, ist die schwierige Lage, die in Aulis infolge der andauernden Windstille entstanden ist (88–92). Das Heer ist des Wartens überdrüssig und verlangt seine Entlassung. Gegenüber der Fügung der Götter ist der Feldherr machtlos, er weiß keinen Ausweg (350–6)[4]. Wie Abhilfe geschaffen werden kann, verkündet der Seher Kalchas. Damit die Flotte auslaufen kann, muß Iphigenie der Artemis geopfert werden. Agamemnons Plan, der die Erfüllung der Forderung des Sehers erstrebt, besteht darin, Klytämestra zusammen mit Iphigenie unter dem Vorwande ins Lager der Griechen zu locken, daß die Tochter mit Achilleus vermählt werden soll. Ist Iphigenie in Aulis,

[3] In der Iphigenie des Äschylus und Sophokles war dies Odysseus.

[4] Was hier im Munde des Menelaos dazu zu dienen scheint, Agamemnon in ungünstiges Licht zu setzen, soll in Wirklichkeit nur den Zuschauer mit der Notlage vertraut machen, deren Kenntnis Voraussetzung für das Verständnis des Dramas ist. Nochmals wird uns später die Notlage durch Achilleus geschildert (801 ff.).

soll sie ohne Wissen der Mutter der Artemis als Opfer dargebracht werden. Wenn die List des Helden sich gegen den richtet, der sein Gegner ist, dann ist in unserm Drama Klytämestra der Gegner. Sie ist es, die der Erfüllung des Seherspruches im Wege steht[5], mit allen Mitteln dagegen kämpfen wird. Da sie niemals ihre Tochter zur Opferung ins Lager schicken würde, braucht es eine List, daß sie Iphigenie dorthin bringt. Nachdem sie vom Plane ihres Gatten erfahren hat, tut sie das ihr Mögliche zu dessen Verhinderung und gewinnt in Achilleus einen mächtigen Helfer. In höchste Gefahr muß Agamemnon dadurch kommen, daß sein Plan dem Gegenspieler enthüllt wird. Was sonst nur in Gedanken als die todbringende Gefahr erwogen wird, ist hier in Wirklichkeit eingetreten. So klagt Agamemnon (1140):

ἀπωλόμεσθα. προδέδοται τὰ κρυπτά μου.

Falls der Plan ausgeführt würde, droht der Tod von Klytämestras Seite (vgl. 1183/90)[6]. Damit schließlich das Ziel erreicht werden kann, muß Klytämestra und mit ihr Achilleus dazu gebracht werden, auf den Widerstand und die Gegenaktion zu verzichten. Sobald dem Opfer nichts mehr im Wege steht, sind die Voraussetzungen für eine günstige Fahrt nach Troia geschaffen, der Feldherr ist aus seiner Not gerettet. Für ihn erbittet der Chor von Artemis immerwährenden Ruhm (1528/31)[7].

Entsprechend der üblichen Technik, die Verwirklichung des Planes möglichst lange unmöglich erscheinen zu lassen, müssen Hindernisse geschaffen werden. Der erste, der die Durchführung des Planes gefährdet und die größte Not bringt, ist Agamemnon selbst, in dessen Innerem der Vater gegen den Feldherrn aufsteht. Die Notlage, an der Artemis die Schuld trägt, vergrößert der Vater. Er ist wie ein äußerer Feind auch ein Gegner, der den Helden in die Gefahr führt, getötet zu werden. Denn wenn dieser Gegner die Oberhand gewinnt, wird Agamemnon der Wut des Heeres zum Opfer fallen (530/5, 1267/8). Ist es möglich, daß der Vater seine eigene Tochter töten läßt? Es ist nicht das erste Mal, daß in der eigenen Brust des Helden der Gegner erwächst, der dem vorher gefaßten Plane entgegenwirkt. In der gleichen Situation befinden sich Medea ihren Kindern und Orestes seiner Mutter gegenüber. Mit der Gegenaktion des Vaters setzt die Handlung ein. Was der Feldherr vor Beginn des Stückes geplant hat[8], sucht der Vater in einem Gegenplane zunichte zu machen. Er gibt seinem Diener einen Brief, der möglichst rasch seiner Gattin überbracht werden muß. Klytämestra soll mit Iphigenie zu Hause

[5] Vgl. 538/40, dann besonders 731ff. (mißglückter Versuch, die Frau nach Hause zu schicken und Klage Agamemnons).

[6] Über die Todesgefahr, die ein anderer Gegner schafft, wird gleich noch die Rede sein.

[7] Den Ausblick auf die gute Zukunft muß dem Feldherrn die am Schlusse erschienene Artemis gegeben haben.

[8] Über das Verhalten Agamemnons nach der Bekanntgabe des Seherspruches finden sich zwei Versionen. Nach der einen wollte er das Heer entlassen, da ihm die Erfüllung der Forderung unmöglich schien, ließ sich dann jedoch vom Bruder überreden, das Furchtbare zu erdulden (94/8). Nach der andern willigte er gern und freudig, nicht gezwungen, ein (359/62). Die erste ist dort notwendig, wo der Vater spricht, die zweite entspricht der Situation des Feldherrn, der, wenn auch nicht freudig, sich dem Verlangten unterzog.

bleiben oder dorthin zurückkehren, falls sie schon unterwegs nach Aulis ist. Das Mißlingen dieses Gegenplanes, das Agamemnon als Vater in höchste Not bringt (vgl. 452/3), ist nur scheinbar ein Fehlschlag, in Wirklichkeit ein Fortschritt. Denn nachdem Klytämestra mit Iphigenie im Heereslager ist, ist der erste wichtige Schritt im Plane des Feldherrn getan und kann die Intrige zur Erlangung des gesteckten Zieles weitergehen. Nach einem Rückschlag ist im Hinblick auf den Träger des Planes der Zustand wieder hergestellt, der vor Beginn des Dramas bestanden hat. Nunmehr ist Agamemnon wieder der Feldherr.

Das zweite große Hindernis, das sich der Durchführung des Planes in den Weg stellt, ist die von Klytämestra ausgelöste Gegenaktion. Der Kampf um die Rettung Iphigeniens, den man als das eigentliche Thema der aulischen Iphigenie zu betrachten pflegt, ist somit nur ein Bestandteil des Ganzen. Seine Funktion muß im Hinblick auf die Aktion des Agamemnon gewürdigt werden, wiewohl es sich auch hier um eine Rettungsaktion und insofern um eine solche mit gutem Ende handelt, als Iphigenie nicht geschlachtet wird. Voraussetzung dafür, daß eine solche Gegenaktion überhaupt eintreten kann, ist die Enthüllung der Intrige. Nachdem schon das Zusammentreffen von Klytämestra und Achilleus einen Schritt in dieser Richtung gebracht hat, gibt der alte Diener bedenkenlos den Plan seines Herrn preis. Wenn in der aulischen Iphigenie durch Indiskretion eines in die Intrige Eingeweihten und zum Schweigen Verpflichteten die Gegenpartei Kenntnis von dem Plane des Helden erhält, geschieht dies offensichtlich in Ermangelung von Hindernissen, die sich der Aktion des Helden entgegenstellen. Es fehlt der Widerstand, der handelnde und den Helden in eine hoffnungslose Lage drängende Gegner. Mit andern Worten: Es fehlen die Voraussetzungen für ein mit Spannung geladenes Drama. Denn Odysseus, Kalchas und das Heer stehen auf einer Seite mit dem Feldherrn Agamemnon, insofern sie sich alle für die Erfüllung der göttlichen Forderung einsetzen. Dadurch nun, daß eine Gegenaktion ermöglicht und in Achilleus ein Gegenspieler gewonnen wird, der sich mit allen Kräften gegen Agamemnons Vorhaben einzusetzen verspricht, scheint dieser erneut in eine hoffnungslose Lage getrieben. Ja, es ist in der Tat eine Situation geschaffen, aus der der einzig mögliche Ausweg darin besteht, daß Iphigenie aus eigenem Entschlusse sich zum Opfer anbietet. Diese offenbar nur von Euripides gegebene Lösung ist nötig, um die gewaltsame Fortschleppung zu umgehen. Iphigenie wirkt so als Deus ex machina (Gr. Lit.-Gesch. S. 633). In höchster Gefahr rettet sie ihren Vater, wie in den Herakliden (484 ff.) Makaria die nach erfolgter Zusage des Schutzes erneut in höchste Gefahr (vgl. 487, 492) gesetzten Herakleskinder rettet.

Das Bestreben des Dichters, durch hindernde Aktionen Spannung zu erreichen, hinterläßt seine sichtbaren Spuren bei den einzelnen Personen und bei der Wertung des troianischen Krieges. Deutlich zeigt sich, daß eine bestimmte Situation eine bestimmte Verhaltungsweise verlangt. Dies soll im folgenden angedeutet werden. Im Hinblick auf Agamemnon erfordern die beiden Regressionen gleichsam eine Spaltung in zwei Personen. Im ersten Teil ist er der Vater, im zweiten der

Feldherr. Vergleichbar mit dieser Zerlegung ist die Situation, die in Äschylus' Hiketiden begegnet, wo Pelasgos den Bittflehenden gegenüber zuerst nur der die Interessen der Stadt Argos bedenkende Politiker ist und den Bitten und Hinweisen auf das göttliche Recht ausweicht, dann aber, nachdem er zum Einlenken gezwungen worden ist, sich nur noch von der religiösen Pflicht leiten läßt und sich nicht mehr um die Folgen kriegerischer Verwicklungen kümmert. Würde Pelasgos von Anfang an die religiöse Pflicht vor alles stellen, müßte die Hilfe sofort beschlossene Sache sein. Wäre Agamemnon von Anfang an der Feldherr, wäre schon jetzt die Opferung unabwendbar. So muß von Beginn der Handlung an sich zuerst alles in der privaten Sphäre bewegen. Wo der Vater spricht, geht der Krieg nur um Helena. Die Rettung seiner Tochter kommt vor allem andern. Auf die Hinweise des Menelaos, die den Blick auf Hellas lenken sollen (vgl. 308, 324, 370/2, 410/11), geht Agamemnon nicht ein. Genau umgekehrt ist Agamemnons spätere Verhaltungsweise. Wo der Feldherr spricht, wird der Krieg nur im Interesse von Hellas geführt (1258ff.). Das Opfer der Tochter ist notwendig zum Wohle der Gesamtheit. Auf das Bitten und Klagen, das an den Vater appelliert, darf Agamemnon nicht eingehen. So sehen wir Vater und Feldherr nicht nebeneinander, sondern hintereinander[9].

Sobald Agamemnon der Feldherr ist, müssen ihm Schwierigkeiten damit geschaffen werden, daß alle andern Personen die private Sphäre vertreten. Damit wird er gänzlich isoliert. Zuerst muß sich Menelaos wandeln und den Standpunkt vertreten, der Krieg gehe nur um sein privates Interesse (473ff.). Dann sind es Klytämestra (1146ff.), der alte Diener (881/3, 895), Iphigenie vor ihrer Wandlung (1211ff.) und schließlich noch der Chor (vgl. 975/6 die Zustimmung zu Achilleus' Absicht, für Iphigeniens Rettung zu kämpfen; dann 1080ff., 1209/10, 1253/4), welche alle nur von Helena sprechen. Auch Achilleus richtet den Blick nicht auf das Wohl der Gesamtheit, obschon er als Vertreter des ungeduldigen Heeres gekommen ist. An das Heer denkt er nur, soweit es um sein persönliches Interesse geht (vgl. 1020/1). Er, der das Opfer verlangen müßte, macht alles zu einer Prestigefrage (961ff.). Er wäre somit konsequenterweise auch negativ zu werten, wenn man die Hingabe an die Gesamtheit als Maßstab anlegt. (Man beachte auch seinen Ausspruch V. 1415 *ὁ θάνατος δεινὸν κακόν*, der wenig zu einem Helden paßt.) Von diesen Personen aus gesehen erscheint die Sache so, als wolle allein Agamemnon die Opferung der Iphigenie und handle es sich nur darum, ihn umzustimmen (vgl. 939/40, 1015, 1102, 1141/3, 1165ff., besonders 1177/8). Und doch verlangt sie das ganze Heer, aber eben erst 1346ff. Im Momente, wo der Ausweg aus der Sackgasse gefunden werden muß, ist eine ganz andere Iphigenie erforderlich. Jetzt muß Iphigenie den Standpunkt von Hellas vertreten (1378ff.) und zwar so, daß privates Glück nichts mehr bedeutet. (Daß daneben noch nach weiteren Motiven gesucht wird, ist angesichts des plötzlich geforderten Stimmungs-

[9] Der schwankende Agamemnon, der uns den Vater und Feldherrn nebeneinander zeigt, gehört der Exposition an (vgl. 34ff. und 107/10).

umschlages begreiflich.) Somit haben wir wie im Falle Agamemnons auch bei Iphigenie eine Spaltung in zwei Personen. Die eine wirkt im Sinne einer Regression, die andere fördert die Aktion.

Daß wir zwei ganz verschiedene Wertungen des troianischen Krieges haben, ist also lediglich eine Folge dramatischer Erwägungen. Jede ist an ihrem Platze dramatisch-technisch gefordert, hat nichts mit einer Wandlung des Euripides zu tun[10]. Über Einzelnes wird später noch die Rede sein.

Nach diesen die großen Linien ins Auge fassenden Ausführungen kann jetzt auf Detailfragen eingetreten werden. Es soll in erster Linie von Agamemnon die Rede sein, muß doch die Hauptaufgabe darin erblickt werden, das Verständnis für diese Figur zu fördern. Die von uns eingeschlagene Betrachtungsweise muß hier zu einem Bilde führen, das zu dem in der Literatur über die aulische Iphigenie begegnenden in Widerspruch steht. Was das ungünstige Bild bestimmt[11], muß einzeln betrachtet und neu gewertet werden.

Als wichtigstes Ergebnis einer vergleichenden Betrachtung ergibt sich, daß in allererster Linie die Sympathien der Figur des Agamemnon zugewandt sind; denn der Zuschauer steht immer auf der Seite des Helden, mögen die Mittel, die dieser zur Rettung aus seiner Not anwendet, an und für sich noch so verwerflich sein[12]. Wenn Agamemnon mit Lug und Trug sein Ziel zu erreichen sucht, belastet das ihn nicht. Das ist bei Euripides jedem in analoger Situation erlaubt. Der Vorwurf, Agamemnon habe nicht den Mut, seiner Gattin die Wahrheit zu sagen, ist daher fernzuhalten.

Auch bei der Beurteilung des Agamemnon, der seinen Plan bereut und vereiteln will, darf nicht der Maßstab angelegt werden, den das homerische Epos liefert. Daß Agamemnon nicht mit eiserner Entschlossenheit handelt, sondern vor der geforderten Opferung seiner Tochter zurückschreckt und in dem Spruch etwas erblickt, das er unmöglich tun kann, trägt ihm unsere vollen Sympathien ein. Der Vater hat ein Recht, angesichts des von ihm Verlangten zu schwanken und schwach zu werden, genau so wie Medea vor dem Morde ihrer Kinder und Orestes vor der Tötung seiner Mutter schwanken und schwach werden. Daß es sich für Agamemnon nicht um eine Sache des *νοῦς* (vgl. 373/5), sondern des Herzens handelt, kann nur für ihn sprechen. Er ist deshalb kein «haltloser, unheldischer Schwächling», der Geringschätzung oder Verachtung verdient. Alle die Äußerungen, die gegen Agamemnons frühere Verhaltungsweise Stellung nehmen (vgl. 107/8, 133, 136, 388, 459), sind im Lichte der ersten großen Regression zu würdigen. Sie sind hier eine Notwendigkeit[13]. Auch später bei der Begegnung mit Iphigenie kann der Durchbruch der Gefühle Agamemnons (644ff.) nur zur Intensivierung unserer Anteilnahme beitragen.

---

[10] Vgl. dagegen Gr. Lit.-Gesch. S. 634, 644, 648, 653f

[11] Siehe besonders Gr. Lit.-Gesch. S. 635.

[12] In diesem Zusammenhang ist auch beachtenswert, daß Agamemnon im Gegensatz zu I. T. 20ff. von jeder Schuld an der von Artemis verhängten Windstille frei ist.

[13] Hierher gehören auch die V. 84/6, die in Widerspruch zu 337ff. stehen.

Schwierigkeiten bestehen für den Dichter dort, wo er vom Vater zum Feldherrn überleiten und die Notwendigkeit der Opferung motivieren muß (511ff.). Die Motivierung, die hier für den plötzlichen Umschwung gegeben wird, ist von der später Klytämestra und Iphigenie gegenüber angeführten (1266ff.) verschieden. Wie ist dies zu erklären, und wie sind die Motivierungen zu bewerten? Es ist sonderbar, daß man dort, wo Agamemnon den Standpunkt vertritt, den man an Äschylus' Agamemnon positiv wertet und auch vom euripideischen erwartet, von bloßem Gerede glaubt sprechen zu dürfen. «Agamemnon verschanzt sich jetzt hinter seinen Feldherrnpflichten, redet viel von Hellas.» (Pohlenz, S. 498)[14]. Von Anfang an ist doch klar, daß die hier gegebenen Argumente es sein müssen, die dazu dienen, die Ausführung des von der Göttin geforderten Opfers zu motivieren. Sie werden ja auch von Iphigenie aufgenommen (1580ff.). Das Opfer muß gebracht werden zum Wohle der Gesamtheit. Wenn diese Argumente nicht schon im ersten Falle angeführt werden, so darum, weil hier aus technischen Gründen die Opferung noch nicht als unabwendbar feststehen durfte. Dadurch, daß noch nicht das ganze Heer, sondern nur Kalchas und Odysseus vom Götterspruche wissen, bleibt eine Möglichkeit offen, daß das Schreckliche umgangen werden kann[15]. Was Agamemnon hier fürchtet, ist das, daß der Spruch dem Heere bekannt würde. Wenn dieses weiß, daß die Gottheit das Opfer verlangt, kann er sich ihm doch unmöglich widersetzen. Das hat nichts mit «persönlicher Feigheit» und «Angst vor der Menge» zu tun. In Wirklichkeit wird eben Artemis die Erfüllung ihrer Forderung durchsetzen (vgl. 511, 537)[16]. Wären nur Kalchas und Odysseus im Wege, könnten sie mit Leichtigkeit beseitigt werden (vgl. 519 den Vorschlag des Menelaos zur Ermordung des Kalchas, auf den Agamemnon im folgenden gar nicht eintritt).[17]

Was die Vorwürfe betrifft, die gegen Agamemnon von Seite seiner Gegenspieler erhoben werden, ist zu beachten, daß sie meistens von dem, der sie gemacht hat, wieder zurückgenommen werden. Der erste Fall, wo damit Agamemnons Verhaltungsweise als richtig und begreiflich anerkannt wird, liegt im Stimmungsumschlag des Menelaos vor, der zweite im Wandel der Iphigenie. Menelaos widerruft seine früheren Worte und stellt sich vorbehaltlos auf seines Bruders Seite (479ff.), bezeichnet sich im Hinblick auf sein vorheriges Verhalten als *ἄφρων* (489) und seine Worte als *δεινοὶ λόγοι* (500). Somit wird man in seiner vorangegangenen Anklagerede gegen Agamemnon nicht Vorwürfe erblicken können, welche zu Recht erhoben werden und Agamemnon charakterisieren sollen, um so weniger, als in der ganzen Menelaos-Szene vom Dichter nichts unterlassen wird, um Menelaos in ein ungünstiges Licht zu setzen. Iphigenie, die darüber geklagt hatte, daß der

[14] Dagegen nimmt schon Gr. Lit.-Gesch. S. 648, 13 Stellung.

[15] Schon in den V. 432/4 will dagegen ein Teil des Heeres davon wissen, daß Iphigenie der Artemis geopfert werden soll. 1345ff. verlangt dann das ganze Heer die Opferung, ohne daß wir erfahren, ob und von wem ihm der Spruch bekanntgegeben worden ist.

[16] Vgl. 1408/9: Sich der Gottheit zu widersetzen, wäre ein sinnloser Kampf.

[17] Auch stände doch der Entlassung des Heeres nichts entgegen, wenn sowohl die Truppen (352/3) als auch Agamemnon (94/5) und Menelaos (495) sich mit dem Gedanken der Heimkehr tragen.

frevelhafte Vater sie mit frevelhaftem Morde preisgebe (1314/8)[18], spricht nun zur Mutter: *μάτην γάρ σ' εἰσορῶ θυμουμένην σῷ πόσει· τὰ δ' ἀδύνατα ἡμῖν καρτερεῖν οὐ ῥᾴδιον.* (1369/70), bittet sie, ihren Gatten nicht zu hassen (1455) und versichert sie, daß er die Tochter ungern zum Opfer für Hellas gegeben hat (1457). Achilleus richtet sich nur insofern gegen Agamemnon, als er ohne sein Wissen seinen Namen für die Intrige hat geben müssen. Was das Opfer betrifft, würde auch er Iphigenie zum Wohle des Ganzen geben (961/9).

Daß es sich mit Klytämestra anders verhält, liegt in der Natur der Sache. Sie ist die von Agamemnon belogene und getäuschte Gattin, von der man nichts Gutes erwarten darf, sobald einmal der Plan enthüllt ist. Von da an ist für sie Agamemnon der schlechte und grausame Kerl, der für sein Unterfangen büßen soll. Seine Tochter hat er selbst zur Opferung dargeboten (1199 1200). Grausames und Verwegenes unternimmt er (912/3, 1104/5), er ist ein Schwächling und fürchtet das Heer (1012). Anklagen, die sonst ganz unbekannt sind, werden mit Bezug auf Agamemnons Ehe vorgebracht (1148ff.). Soweit handelt es sich um sachlich nicht gerechtfertigte Vorwürfe. Mit Drohungen soll Agamemnon von seinem Vorhaben abgehalten werden (1180ff.). Daß Klytämestra als die Hintergangene trotz Iphigeniens Worten unversöhnlich bleibt und auf Rache sinnt (1456, 1458), entspricht der auch in andern Dramen zu treffenden Situation. Ihr Groll wird dann wohl durch die am Schlusse erschienene Artemis beseitigt worden sein. (Vgl. den Schluß der I. T. und der Hel.)

Wenn für den Feldherrn Agamemnon Handeln seinen eigenen Vorteil wahrnehmen bedeutet und Gründe der Selbsterhaltung die den Helden treibende Kraft sind (Snell, S. 151f.), kann das nur dann zu einem negativen Urteil über Agamemnon führen, wenn man mit von anderswoher bezogenen Maßstäben mißt. Für die euripideische Tragödie ist dies die normale Situation. Einen Helden, der einer höheren Idee verpflichtet ist und ihr mit heroischer Haltung zum Siege zu verhelfen sucht, kann der Dramatiker Euripides nicht brauchen. So werden wir uns viel weniger darüber verwundern, Agamemnon in schwachen Momenten und in schwierigster Lage zu sehen, als über die Fragestellung, wie Euripides dazu habe kommen können, «die großen Helden des Epos zu solchen Schwächlingen werden zu lassen, über die ein Kind triumphiert» (Snell, S. 152)[19]. Nach unserer Betrachtungsweise und den bisherigen Ausführungen kann das Ziel des Dramas unmöglich darin bestehen, Iphigenie über ihren Vater triumphieren zu lassen. Iphigenie muß sich wandeln und freiwillig als Opfer darbieten, damit Agamemnon und mit ihm das Heer aus der Not gerettet werde, in die der Dichter ihn hineingeführt hat. Sie ist nicht die Hauptfigur, zu der Agamemnon nur Folie wäre, dazu bestimmt, den freiwilligen Entschluß des Mädchens in helleres Licht zu rücken. Weiter braucht hier von Iphigenie nicht die Rede zu sein. Ihre Wandlung ist im oben angeführten Sinne dramatisch-technisch bedingt und soll als solche nicht psycho-

[18] Daß der 1231/2 erhobene Vorwurf unberechtigt ist, weiß der Zuschauer.
[19] Siehe auch Gr. Lit.-Gesch. S. 653.

logisch gedeutet werden. Glaubt man aber, Iphigenie dem Agamemnon gegenüberstellen zu müssen, wird diese Gegenüberstellung auch für unser Empfinden nicht zu Ungunsten Agamemnons ausfallen.

Das Besondere der aulischen Iphigenie wird weitgehend dadurch bestimmt, daß ein eigentlich böser Feind fehlt. Klytämestra ist zwar ein Hindernis auf dem Weg zur Rettung, aber sie ist nicht für die schwierige Lage und die Not Agamemnons verantwortlich. Die Schuld an der Not liegt bei Artemis, welche mit Agamemnon ihr grausames Spiel treibt und erst am Schlusse mit der Verkündung, daß sie sich mit einer geschlachteten Hirschkuh zufrieden gebe, Nachsicht walten läßt. So müßte eigentlich die Göttin beseitigt werden können. Bis zur Entdeckung des Planes weiß Klytämestra von allem nichts. Insofern sie dann für die Rettung ihres Kindes kämpft, kann auch sie mit den Sympathien des Publikums rechnen. Es tritt somit der in der Tragödie seltene Fall ein, daß sich die Sympathien sowohl dem Helden als auch dem Gegenspieler zuwenden. (In gewissem Sinne gilt dies auch für Äschylus' Eumeniden, in denen die Verfolger des Orestes, die Erinyen, als die Hüter des Rechts eine im Interesse der staatlichen Ordnung liegende Aufgabe erfüllen.)[20] Das Fehlen des bösen Gegners erklärt nicht nur, wie schon angedeutet worden ist, die Notwendigkeit einer Enthüllung des Planes, sondern auch die restlose Ausnützung des Motives des vor der Ermordung seines Kindes zurückschreckenden Vaters. Was bei Medea und Orestes in analoger Situation nur Episode war, muß hier über einen großen Teil des Dramas hin ausgedehnt werden. Der äußere Gegner ist durch einen im eigenen Innern auftauchenden ersetzt. Da ein Monolog nicht ausreichen würde, die Lücke zu füllen, muß der Kampf auf andere Art vorgeführt werden. Dem Agamemnon wird in Menelaos eine Person gegenübergestellt. Eigentlich käme dieser die Aufgabe zu, gegenüber dem Standpunkte des Vaters denjenigen des für Hellas verantwortlichen Feldherrn zur Geltung zu bringen. Wenn Menelaos diesen Standpunkt nur andeutungsweise vertritt (vgl. 308, wo der Brief *πᾶσιν Ἕλλησιν κακά* bringt, 324, 370/2, 410), so darum, weil er nicht Träger der Sympathie sein darf. Dadurch, daß für ihn der Zug im wesentlichen eben doch nur in seinem eigenen Interesse liegt und er als Egoist vorgeführt wird, kann er nicht die Teilnahme am Geschicke Agamemnons weglenken[21].

III

Nachdem wir die aulische Iphigenie zu den uns bekannten Dramen in Beziehung gesetzt haben, ist noch ein Vergleich mit zwei nicht erhaltenen Stücken von Interesse. Ein Blick auf die Liste der verlorenen Dramen zeigt vorerst, daß ein König als Hauptfigur eines Stückes und somit als der sich in Not befindende und schließlich gerettete Held keine Seltenheit ist. Hier soll in Kürze noch vom Erechtheus

[20] Natürlich fühlt der Zuschauer auch mit Iphigenie, was erfordert, daß diese nicht auf brutale Weise getötet werden darf. Siehe die unten in Anm. 22 angeführte Parallele.

[21] Die in der Gr. Lit.-Gesch. S. 635 gegebene Erklärung für die Funktion des Menelaos ist abzulehnen.

und vom Philoktetes die Rede sein. In beiden Dramen ist wie in der aulischen Iphigenie ein König der Held. Die in ihnen bestehende Situation entspricht weitgehend der in unserm Drama getroffenen. Gemeinsam ist ihnen, daß der Erfolg eines Kriegszuges von der Erfüllung einer durch eine Gottheit gestellten Forderung abhängig ist.

Im Erechtheus ist der attische König Erechtheus der Held. Wie von Agamemnon wird auch von ihm die Opferung einer Tochter verlangt. Durch den Spruch des Gottes wird der König, der angesichts des unter Eumolpos heranrückenden feindlichen Heeres schon in Sorgen ist, in die schwierigste Lage versetzt. Natürlich hat Erechtheus sich nicht widerstandslos dem Spruche unterworfen. Daß sich in ihm der Vater gegen den Feldherrn aufbäumte, ist als Voraussetzung für dramatische Wirkung nicht nur ein Postulat, sondern läßt sich aus der uns überlieferten Rede der Königin Praxithea (frg. 360) erschließen. Hier ist die Gattin dem Opfer nicht im Wege, sondern erleichtert und fördert es. Die an Erechtheus gerichteten Worte (vgl. V. 36) bezwecken, den sich weigernden Vater zur Ausführung des Geforderten zu überreden (vgl. V. 37, der die ablehnende Haltung des Erechtheus voraussetzt). Damit erklärt sich das Bestreben, eine Menge von Argumenten anzuführen (vgl. V. 5). Im wesentlichen vertritt Praxithea den Standpunkt der Polis, der Gesamtheit, der gegenüber die private Sphäre zurückzutreten hat, zum Teil operiert sie auch, wie dies in analoger Lage immer geschieht, mit egoistischen Motiven (vgl. V. 36/41). Es fällt ihr offensichtlich die Funktion zu, den Standpunkt des für das Ganze besorgten Feldherrn gegenüber dem im Augenblicke nur um das Wohl der Familie bedachten Vater zur Geltung zu bringen. Der Plan, der dann gemeinsam oder vom König allein aufgestellt worden ist, mag darin bestanden haben, an der zum Tode bestimmten Tochter das Opfer ohne deren vorheriges Wissen vollziehen zu lassen oder dann die Tochter auf das ihr Bevorstehende vorzubereiten (vgl. Gr. Lit.-Gesch. S. 429, 8 und 11). War die Forderung des Gottes erfüllt, stand der Rettung (vgl. V. 36/7) nichts mehr im Wege. Erechtheus besiegte Eumolpos und war damit aus der zu Beginn herrschenden Notlage befreit. Daß er im Kampfe gefallen wäre, nachdem ihm die Rettung in Aussicht gestellt worden war, wenn er eine Tochter opfere, spricht gegen jede Wahrscheinlichkeit. In der Person des Eumolpos ist zwar ein Gegner da, aber wie in der aulischen Iphigenie ist es die Gottheit, die die eigentliche Notlage schafft.

Ähnlich ist die Lage im Philoktetes, wo der Seher Helenos die Eroberung Troias vom Besitze des Bogens abhängig macht, den einst Herakles besaß, und der jetzt dem ausgesetzten Philoktetes gehört. Verglichen mit der aulischen Iphigenie besteht hier darin Übereinstimmung, daß nicht die im Titel genannte Person die Hauptfigur, der Held ist. Die Berichte des Dion von Prusa, der uns in einer Paraphrase des Prologes und einer Wiedergabe des darauf folgenden Gespräches zwischen Odysseus und Philoktetes (52. und 59. Rede) die für das Verständnis des Dramas notwendigen Angaben gibt, lassen keinen Zweifel darüber, daß Odysseus der Held ist. Mögen sich auch dem von schwerem Leiden heimgesuchten Philoktetes

Sympathien zuwenden, der Träger der Sympathie ist von Anfang an unverkennbar Odysseus. Wie Agamemnon ist dieser in einer Zwangslage, zu leiden *ὑπὲρ τῆς κοινῆς σωτηρίας καὶ νίκης* (59, 1). Als der Spruch des Sehers verkündet worden war, wollte Odysseus angesichts der Gefährlichkeit des notwendigen Unternehmens den Königen Widerstand leisten. In seiner Verzagtheit kam ihm dann Athena zu Hilfe, ermunterte ihn zur Tat und versprach ihm, ihn zu verwandeln, damit er vor Philoktetes, der zu seinem Todfeind gemacht wird, unerkannt bleibe. Nun ist er auf der Insel Lemnos, im Vertrauen auf die göttliche Hilfe zwar ermutigt, aber der Schwere der Aufgabe sich voll bewußt. Die Gefahr wird dadurch noch gesteigert, daß die Ankunft einer troianischen Gesandtschaft bevorsteht, deren Aufgabe ebenfalls die Gewinnung des Philoktetes ist. In dieser schwierigen Lage gilt es, mit jedem zur Verfügung stehenden Mittel zu arbeiten. Schon der Anblick des Philoktetes versetzt Odysseus in Schrecken und Furcht und veranlaßt ihn, die Göttin um Schutz und Rettung (59, 5) anzuflehen. Unmittelbarer Todesgefahr steht Odysseus gegenüber, nachdem er sich als einen der dem Philoktetes so verhaßten Griechen zu erkennen gegeben hat und für das dem Ausgesetzten angetane Unrecht büßen soll. Im folgenden sehen wir ihn mit Lug und Trug arbeiten. Nicht mehr zu erkennen ist dann, auf welche Weise Odysseus mit der gegnerischen Gesandtschaft fertig geworden ist und Philoktetes dazu gebracht hat, mit nach Troia zu fahren. Dadurch, daß das, was zuerst unmöglich erschienen war, verwirklicht werden konnte, wurde Odysseus aus seiner Not gerettet. Falls Philoktetes, wofür alles spricht, schließlich aus eigener Überzeugung seinen heftigen Widerstand gegen die Fahrt nach Troia aufgab und zum Wohle der Gesamtheit sich mitnehmen ließ[22], liegt hier eine Parallele zum Wandel der Iphigenie vor. In beiden Fällen ist der freiwillige Entschluß die einzig befriedigende Lösung, den Helden aus der Not herauszuführen.

In allen drei Dramen ist an der Notlage des Helden eine Gottheit schuld. Auch im Herakles ist es eine Gottheit, die den Helden aller Helden in höchste Not und Verzweiflung führt. Die Verfolger des Orestes sind göttliche Wesen. Um eine Frau in eine verzweifelte, trostlose Lage zu versetzen, genügt ein mächtiger Mann, ein Herrscher. Schwieriger ist die Situation, wenn ein Held oder König des Mythos die Hauptfigur sein muß. Euripides begegnet der Schwierigkeit damit, daß er eine Gottheit eingreifen läßt. Für die Eignung eines Stoffes ergibt sich daraus, daß eine Frau als Trägerin der Aktion viel dankbarer ist. Aus diesem Grunde überwiegen die Stücke mit weiblichen Titelrollen. Die Verwendung von List und Trug, die man einer Frau noch zuzubilligen geneigt ist, wirkt für unser Empfinden befremdend beim Manne.

[22] An und für sich würde ja die Gewinnung des Bogens genügen; aber den Schwerkranken seiner Waffe zu berauben und schutzlos auf der Insel zurückzulassen, verträgt sich nicht mit der Teilnahme, die Philoktetes auf sich zieht. So muß auch er aus seiner trostlosen Lage gerettet werden.

Das Ziel des Aufstandes der Rheinarmee

Tac. Ann. 1, 31–52

Von *Eduard Liechtenhan*

Die meisten Untersuchungen über den Soldatenaufstand in Niedergermanien vom Jahr 14 n. Chr. haben sich in allererster Linie zum Ziel gesetzt, den objektiven historischen Tatbestand aufzuklären[1]. Das ist nicht die Aufgabe, die wir uns stellen. Was die gegenwärtige Abhandlung bezweckt, ist vielmehr, möglichst genau festzustellen, welches die Vorstellung des Tacitus von den Ereignissen ist, oder, noch genauer gesagt, wie Tacitus die Ereignisse verstanden wissen will. Das Verständnis dieses Historikers erschließt sich nur dem, welcher die Darstellung vorerst aus sich selber zu begreifen sucht; erst in zweiter Linie ist dann diese bis ins Einzelne erklärte und verstandene Darstellung mit den parallelen Darstellungen und eventuell mit dem anderweitig ermittelbaren objektiven historischen Tatbestand zu konfrontieren. Sache des Historikers ist es nun, auf Grund dieser Gegenüberstellung zu entscheiden, was sich aus der Darstellung des Tacitus für die Feststellung der geschichtlichen Wahrheit gewinnen läßt; der Philologe hat das Problem zu untersuchen, aus welchen Gründen – äußeren, in der Natur der Quellen liegenden, innern, im weitesten Sinne künstlerischen – die Darstellung des Autors von derjenigen anderer uns überkommener Geschichtsquellen abweicht.

I

Von jeher hat man konstatiert, daß das Bestreben, Germanicus zum Kaiser zu erheben, bei Tacitus eine geringere Rolle spielt als bei den andern Historikern. Bei Sueton wird diese Absicht erstens den sämtlichen in Germanien stehenden Legionen zugeschrieben, und an einer Stelle wird sie zweitens geradezu als das alleinige Ziel der ganzen Bewegung angeführt. Bei Dio Cassius kommt es bis zur Ausrufung des Germanicus als Kaiser[2]. Das einzige Mal, wo bei Tacitus in

[1] Als wichtigste Untersuchungen seien genannt: W. Liebenam, Bemerkungen zur Tradition über Germanicus, Fleckeisens Jahrbuch 143 (1891), S. 717ff. – A. Spengel, Zur Geschichte des Kaisers Tiberius, Sitzungsberichte der bayr. Akad., phil.-hist. Classe 1903, S. 3ff. – Vgl. G. Keßler, Die Tradition über Germanicus, Diss. Leipzig 1905, und M. Gelzer, Artikel Julius (Germanicus) RE X 440ff.

[2] Suet. Tib. 25, 1f.: *... et duplex seditio militum in Illyrico et in Germania exorta est. flagitabant ambo exercitus multa extra ordinem, ante omnia ut aequarentur stipendio praetorianis. Germaniciani quidem etiam principem detractabant non a se datum summaque vi Germanicum, qui tum iis praerat, ad capessendam rem publicam urgebant, quanquam obfirmate resistentem.* – Suet. Cal. 1, 1: *Germanicus ... missus ... ad exercitum in Germaniam excessu Augusti nuntiato legiones universas imperatorem Tiberium pertinacissime recusantis et sibi summam rei publicae deferentis incertum pietate an constantia maiore compescuit.* – Dio Cassius LVII 5, 1: *καὶ τὸν Γερμανικὸν καὶ Καίσαρα καὶ πολὺ τοῦ Τιβερίου κρείττω ὁρῶντες ὄντα, οὐδὲν ἐμετρίαζον· ἀλλὰ τὰ αὐτὰ προτεινόμενοι τόν τε Τιβέριον ἐκακηγόρησαν καὶ τὸν Γερμανικὸν αὐτοκράτορα ἐπεκάλεσαν.* Vgl. LVII 6, 1: *καὶ ὁ μὲν δυνηθεὶς ἂν τὴν αὐτοκράτορα ἀρχὴν λαβεῖν ... οὐκ ἠθέλησε.*

der Erzählung der Ereignisse ein derartiger Versuch ausdrücklich erwähnt ist, findet sich in Kap. 35 bei Anlaß der ersten Rede des Germanicus an die Soldaten. Die Mannschaften haben in recht tumultuöser Weise ihre Beschwerden vorgebracht und Abhilfe verlangt. Es mag schon an dieser Stelle darauf aufmerksam gemacht werden, daß dabei eine gewisse Differenzierung erkennbar ist: *nudant universi corpora, cicatrices ex vulneribus, verberum notas exprobrant; mox indiscretis vocibus pretia vacationum, angustias stipendii, duritiam operum ac propriis nominibus incusant vallum, fossas, pabuli materiae lignorum adgestus, et si qua alia ex necessitate aut adversus otium castrorum quaeruntur. atrocissimus veteranorum clamor oriebatur, qui tricena aut supra stipendia numerantes, mederetur fessis, neu mortem in isdem laboribus, sed finem tam exercitae militiae neque inopem requiem orabant.* Daß zuerst von der Gesamtheit die Verba *exprobrant* und *incusant*, nachher von den Veteranen dagegen *orabant* gesagt wird, ist doch jedenfalls mehr als nur stilistische Variatio: tatsächlich verhalten sich nicht alle Soldaten gleich; sondern die Veteranen haben noch einen Rest von soldatischem Anstand bewahrt und *bitten*, wenn auch mit lautem Geschrei, wo die jüngeren Leute einfach *reklamieren*.

Und nun folgt die für uns vor allem wichtige Stelle: *fuere etiam qui legatam a divo Augusto pecuniam reposcerent, faustis in Germanicum ominibus; et si vellet imperium, promptos ostentavere. tum vero, quasi scelere contaminaretur, praeceps tribunali desiluit. opposuerunt abeunti arma, minitantes, ni regrederetur; at ille moriturum potius quam fidem exueret clamitans ferrum a latere diripuit elatumque deferebat in pectus, ni proximi prensam dextram vi attinuissent. extrema et conglobata inter se pars contionis ac, vix credibile dictu, quidam singuli propius incedentes feriret hortabantur; et miles nomine Calusidius strictum obtulit gladium, addito acutiorem esse. saevum id malique moris etiam furentibus visum, ac spatium fuit, quo Caesar ab amicis in tabernaculum raperetur.*

Versuchen wir, diesen Abschnitt eingehend zu interpretieren, so zeigt sich einmal gleich zu Anfang, daß das Angebot an Germanicus nicht von der ganzen Masse der Legionen, sondern nur von einer mehr oder minder großen Anzahl von Soldaten gemacht wird: *fuere qui* ... Daß dies wesentlich ist, haben auch die bisherigen Bearbeiter hervorgehoben, namentlich Spengel a. a. O. S. 13. Wichtig ist aber auch, daß das Angebot nicht isoliert erfolgt, vielmehr von seiten einer Gruppe, welche es vorbringt, in engster Verbindung mit einer Forderung, welche über die verlangten Diensterleichterungen hinausgeht, nämlich der Auszahlung des Legats. Das Angebot erfolgt also offenbar nicht aus Feindschaft gegen Tiberius, sondern diese Soldaten hoffen einfach, für sich bei Germanicus mehr zu erreichen: nicht politische Motive, sondern rein egoistische stehen dahinter. Aber in *einer* Weise scheinen sich diese Soldaten doch von der großen Masse der andern abzuheben: sie wollen den Feldherrn nicht durch Gewalt zum Nachgeben zwingen, sondern sie wollen ihn auf eine Weise dazu veranlassen, von der sie annehmen, daß sie den Wünschen des Germanicus entgegenkomme[3].

[3] Spengel versteht den Satz *et ... ostentavere* als epexegetische Beifügung zu *faustis omini-*

Leider können wir nicht ganz eindeutig feststellen, was sie Germanicus versprechen. Überliefert ist *promptas ostentavere*. Die feminine Form auf *legiones* zu beziehen, geht nicht an, weil dieses Wort das letztemal im vorhergehenden Kapitel vorkommt. Heräus in der Draegerschen Ausgabe nimmt die Emendation von Walther in den Text auf, *promptas res*, die sich auf die immerhin etwas anders geartete Stelle Ann. 12, 12 stützt[4]. Außerdem kann hier von einem «Bereitsein der Umstände» kaum die Rede sein, weil vorher gar nichts davon verlautet; das käme doch unwahrscheinlich überraschend. Nipperdey-Andresen, sowie Koestermann und neuerdings auch Fuchs, ziehen *promptos* vor. Wir bewegen uns hier in einem circulus vitiosus: Wollen wir feststellen, wie weit die Bereitschaft ging, so stoßen wir an der Überlieferung an; diese aber zu heilen ist nur möglich auf Grund der Entscheidung, wie weit die Bereitschaft tatsächlich gegangen sei.

Auf dieses Angebot hin wird nun der Hergang dramatisch. Germanicus will nicht «in dem Ding sîn» und springt vom Tribunal herunter, um sich zu entfernen[5]. Da verhindern «sie» ihn mit Gewalt und wollen ihn zwingen, das *tribunal* wieder zu besteigen. Subjekt zu *opposuerunt* können nur die Soldaten sein, welche ihm vorher die Kaiserwürde angeboten haben. Sie wollen ihn also mit Gewalt zwingen, wenn er auf ihre Absichten nicht gutwillig eingeht. So würden sie gewiß nicht handeln, wenn es ihnen um Germanicus in erster Linie zu tun wäre. Aber kommt die von ihnen vorgeschlagene Thronerhebung nicht zustande, so sind *sie* schwer kompromittiert; diese muß also, nun sie sich einmal so weit vorgewagt haben, um jeden Preis durchgesetzt werden. War sie vorher als Mittel zur Verwirklichung ihrer Forderungen gedacht, so wird sie jetzt das Mittel, die Anbietenden aus ihrer schwierigen Situation zu retten[6].

Jetzt scheint Germanicus nur noch der Ausweg in den Tod möglich. Daran verhindern ihn die *proximi*, also zweifellos die Soldaten, die ihn eben noch durch Drohungen haben zur Rückkehr auf das Tribunal zwingen wollen. Auch das ist folgerichtig: waren sie vorher durch ihr Vorprellen kompromittiert, so wäre es für sie vollends katastrophal, wenn der Feldherr von ihnen in den Tod getrieben würde.

Eine kurze Zeit also beherrschen die Soldaten die Szene, welche an Germanicus

---

bus, was uns sprachlich unwahrscheinlich vorkommt. Richtiger ist wohl die Interpretation von Nipperdey-Andresen: sie wollen Germanicus versichern, daß sie ihn nicht beleidigen wollen.

[4] Dort wird einem parthischen Prätendenten aus der Ferne mitgeteilt, wenn er zur rechten Zeit komme, werde alles vorbereitet sein, um ihn auf den Thron zu erheben.

[5] Der Interpretation von *quasi contaminaretur* als irreal bedingten Vergleichssatzes «mit so lebhaftem Unwillen, als wollte man ihn wirklich zu einem Verbrechen nötigen», ist die von H. Hahn, De particularum *quasi* et *velut* usu Taciteo, Diss. Göttingen 1877, S. 14, vertretene und von Andresen bei Draeger angenommene kausale Erklärung vorzuziehen mit der bei Tacitus nicht seltenen Bedeutung von *quasi*, also in dem Sinne «sein Tun damit begründend, daß man ihm ein Verbrechen zumute». Vgl. auch Ch. E. Bennet, Die mit *quasi* und *tamquam* eingeleiteten Substantivsätze. Archiv f. lat. Lexicographie 11 (1901), S. 405ff.

[6] Der Versuch Hammers, Eos 25 (1921), S. 22, die ganze Szene als Imitation von Curt. X 2, 12 und X 2, 30 zu erklären, ist völlig abwegig.

das Angebot der Thronerhebung richten. Jetzt aber greift eine andere Gruppe ein, die *extrema et conglobata inter se pars contionis*. Schon diese Worte charakterisieren sie: es ist ein Klüngel besonders verworfener und gefährlicher Elemente, die sich irgendwo im Hintergrund zusammengerottet und die Köpfe zusammengestreckt haben und denen es nur erwünscht wäre, wenn Germanicus stürbe. Sie stehen deutlich im Gegensatz zu denen, welche zu einem Techtelmechtel mit ihm bereit wären und sich von seiner Erhebung etwas versprächen. Relativ freundlich gesinnte und absolut feindliche, haßerfüllte Teile der Mannschaft stehen einander gegenüber. Und wie nun Calusidius sein Schwert anbietet, zeigt sich, daß nicht die ganze übrige Truppe gesinnt ist wie er: auch die, welche bisher wenig freundliche Gesinnung gezeigt haben für Germanicus, also wohl der ganze große Haufe, der weder bei dem Angebot noch bei der Rotte des Calusidius beteiligt war, greift ein: nur so kann *spatium fuit* zu verstehen sein. Es entsteht also ein Handgemenge, und die Aufmerksamkeit ist einen Augenblick von Germanicus abgelenkt, so daß seine Freunde ihn der ganzen Szene entziehen können.

Die starke Differenzierung im Gehaben der Soldaten, die sich aus diesem Kapitel gewinnen läßt, ist von keinem der vorher genannten Bearbeiter ins Licht gesetzt worden. Tacitus denkt sich also die Gesinnung der Truppe gegenüber Germanicus uneinheitlich; gemeinsam ist allen drei Gruppen, der relativ freundlich gesinnten, der feindseligen und der in der Mitte zwischen beiden stehenden, daß es ihnen letzten Endes nicht um Politik und Thron, sondern um ihre eigenen Interessen geht. Es wird sich nun darum handeln, die vorhergehenden und die nachfolgenden Kapitel einer näheren Betrachtung zu unterziehen, um zu ermitteln, ob diese Differenzierung sich auch dort zeigt.

II

Die Gründe des Aufstandes in Germanien sind, sagt Tacitus zu Anfang des 31. Kapitels, dieselben wie in Pannonien; für die dortige Meuterei werden sie in Kap. 26 genannt: *(missio) a sedecim annis, (praemia) finitae militiae, ut denarius diurnum stipendium foret, ne veterani sub vexillo haberentur*. Dazu kommt die Klage über die *saevitia centurionum* und über die *vacationes*. Doch zu diesen Forderungen und Beschwerden verdichtet sich erst nachträglich die im allgemeinen meuterische Stimmung; die eigentliche Ursache ist in Kap. 16 gekennzeichnet: *nullis novis causis, nisi quod mutatus princeps licentiam turbarum et ex civili bello spem praemiorum ostendebat*[7]. Ein Plan, statt des Tiberius einen andern auf den Kaiserthron zu setzen, fällt für die pannonischen Legionen außer Betracht. Es wird also unterschieden zwischen den tiefer liegenden Ursachen und den äußeren Gründen, welche den Soldaten bewußt werden und welche sie selber anführen. Erinnern wir uns an die Vorgänge von Kap. 35, so werden wir bei den tiefern Ursachen an die *conglobata*

[7] Vgl. Vell. II 125 *quippe exercitus, qui in Germania militabat praesentisque Germanici imperio regebatur, simulque legiones, quae in Illyrico erant, rabie quadam et profunda confundendi omnia cupiditate novum ducem, novum statum, novam quaerebant rem publicam.*

inter se pars contionis denken und auch dort diese Zweiteilung der Gründe wiedererkennen. Die Begründung des germanischen Aufstandes erweitert nun Tacitus Kap. 31 durch die Worte *quanto plures, tanto violentius* und fährt fort *et magna spe fore ut Germanicus Caesar imperium alterius pati nequiret daretque se legionibus vi sua cuncta tracturis*, erwähnt also auch hier die uns beschäftigende Absicht, Germanicus zum Kaiser zu machen. Doch mag die genaue Interpretation dieser Worte zurückgestellt werden, bis der Verlauf der ganzen Meuterei untersucht ist.

Die Darstellung der Ereignisse beginnt Kap. 31 nach einer kurzen Exposition mit den Worten *igitur audito fine Augusti vernacula multitudo, nuper acto in urbe dilectu, lasciviae sueta, laborum intolerans, implere ceterorum rudes animos: venisse tempus, quo veterani maturam missionem, iuvenes largiora stipendia, cuncti modum miseriarum exposcerent saevitiamque centurionum ulciscerentur.* Der Parallelismus mit den pannonischen Ereignissen springt in die Augen: auch hier geht die Bewegung aus von den an sich undisziplinierten, unruhigen Elementen, und dann erst verdichtet sich diese Stimmung zu konkreten Forderungen und Beschwerden, mit dem Unterschied freilich, daß hier nicht ein Rädelsführer die ganze Truppe mitreißt, sondern das Verlangen nach Abhilfe von Mißständen gleich zu Anfang gewissermaßen von selbst Gemeingut wird. Wiederum wird man bei der Charakterisierung der *vernacula multitudo* an jene Unruhestifter à tout prix denken, die in Kap. 35 Germanicus verhöhnen.

Es könnte naheliegen, den Schluß des Kapitels auf die Gruppe zu beziehen, welche Germanicus den Thron anbietet: *non unus haec, ut Pannonicas inter legiones Percennius, nec apud trepidas militum aures, alios validiores exercitus respicientium*[8], *sed multa seditionis ora vocesque: sua in manu sitam rem Romanam, suis victoriis augeri rem publicam, in suum cognomentum adscisci imperatores.* Daß «der römische Staat in ihrer Hand sei» ist in erster Linie ein Schlagwort, das die Soldaten aufbringen[9], um ihre Macht und Bedeutung eindrücklich zu machen, entsprechend der unmittelbar vorhergehenden Bemerkung des Tacitus; es ist dasselbe Bewußtsein der Unentbehrlichkeit und entscheidenden Stellung, wie die beiden nachfolgenden Satzglieder es ausdrücken. Auch ist ja nicht gesagt, daß der Thron, sondern das Reich in ihrer Hand sei. Der Leser, der jenen Satz am Anfang des 31. Kapitels von der *magna spes* gelesen hat, wird sich freilich daran erinnert fühlen. Es ist immerhin implicite mit ausgesprochen, daß die Macht der Soldaten gegebenenfalls so weit gehen könnte, über den Thron zu verfügen; aber daß eine bestimmte Gruppe von Soldaten einen solchen Plan hatte, ist hier in diesem umfassenderen Zusammenhang nicht gesagt. Eine konkrete Absicht, Tiberius zu stürzen, kann schon darum nicht in den Worten liegen, weil wohl der folgende Satzteil *in suum nomen adscisci imperatores* neben Drusus auch Tiberius im Auge hat, der den Namen Germanicus zuweilen auch führte (darum Plural). Denn auf

[8] Dieser Zug erscheint in den Kapiteln über den pannonischen Aufstand nicht und ist hier nur angebracht, um die gefährlichere Natur der Meuterei des niedergermanischen Heeres darzutun.

[9] So charakterisiert Gelzer, RE X 440.

Germanicus kann der Satz nicht gemünzt sein, da er ja den Namen nicht seinen Feldzügen verdankte[10].

Daß sich aus der nun folgenden Erzählung des Racheaktes an den Centurionen nichts gewinnen läßt, liegt in ihrem Stoff begründet. Bestand in diesem Moment bei einem Teil der Mannschaft ein Plan, Germanicus zum Kaiser zu machen, so war er entweder im Moment der Explosion vergessen und im kurzsichtigen Rachedurst untergegangen, oder Tacitus denkt sich die betreffende Gruppe dabei unbeteiligt, ohne daß er es erwähnt. Auf jeden Fall müßten sich Leute, die sich mit solchen Gedanken trugen, sagen, daß dazu Einigkeit der Mannschaft und der Offiziere, auch der subalternen, nötig wäre, und daß eine desorganisierte Truppe keine Aussicht haben könnte, sich durchzusetzen[11]. Daß sich jedoch Tacitus einen Teil der Soldaten in diesem Moment als unbeteiligt dächte, schließt die Fortsetzung aus: *id militares animos altius coniectantibus praecipuum indicium magni atque implacabilis motus, quod neque disiecti nec paucorum instinctu, set pariter ardescerent, pariter silerent, tanta aequalitate et constantia, ut regi crederes.* Wenn aber die uns interessierende Gruppe hier überhaupt außer Acht gelassen ist, so beweist dies, daß auch Tacitus sich nicht dachte, sie hätte eine ernsthaft geplante und überlegte Aktion vorgehabt.

Wohl denkt Tacitus an jene *magna spes*, wenn er vorsorglich Germanicus gleich mit den Beweisen seiner absoluten Loyalität gegen Tiberius einführt in Kapitel 34, und auch die nachfolgenden Ereignisse von Kap. 35 hat er im Auge. Die Hauptaufgabe des Satzes *sed Germanicus quanto summae spei propior, tanto impensius pro Tiberio niti: seque et proximos*[12] *et Belgarum civitates in verba eius adigit* besteht darin, die im vorhergehenden exponierenden Kapitel 33 erwähnten *occulta patrui aviaeque odia* und in Verbindung damit die Kap. 7 behauptete Furcht des Tiberius vor Prätendentenabsichten des Germanicus Lügen zu strafen.

Bei der Ankunft des Germanicus im Lager Kap. 34 verhalten sich die Truppen soweit korrekt, als sie zu seiner Einholung ausziehen; aber sie begegnen ihm *deiectis in terram oculis velut paenitentia.* Dieses Verhalten ist diktiert durch die vorausgegangene Mißhandlung der Centurionen, an der, wie wir gesehen haben, die Gesamtheit der Mannschaft beteiligt war; es können also folgerichtigerweise auch hier keine Differenzierungen im Gebaren erwartet werden. Es folgen die Demonstrationen beim Eintritt in das Lager: *postquam vallum iniit, dissoni questus audiri*

---

[10] S. Mommsen, Ges. Schr. IV 287. – Pfitzner erklärte den Satz in seiner Schulausgabe «so würden auch auf ihren Namen Kaiser ausgerufen». Das ist unmöglich; das ist bis zu jenem Augenblick nie geschehen und könnte darum allerhöchstens als Forderung ausgesprochen werden, nicht als Tatsache.

[11] Daß in Kap. 32 die Aufforderung zu diesen Racheakten an letzter Stelle steht, wo sie am unmittelbarsten wirkt und die Handlung tatsächlich unmittelbar auslöst, wird folgenden Grund haben: Die Rädelsführer wissen wohl, daß alle übrigen Anliegen erst vorgebracht werden können, wenn Germanicus ins Lager zurückgekehrt sein wird. Unterdessen, fürchten sie, könnte die jetzt mit Erfolg geschürte Stimmung verfliegen. Darum wollen sie, daß etwas Irreparables geschieht, das die Kameraden zwingt, auf dem einmal beschrittenen Weg weiter zu gehen. Die nicht ungeschickte Erklärung verdanke ich einem Schüler.

[12] Die textkritische Frage, die sich an diese Stelle knüpft, ist für uns irrelevant.

coepere; et quidam prensa manu eius per speciem exosculandi inseruerunt digitos, ut vacua dentibus ora contingeret; alii curvata senio membra ostendebant. Haben wir oben S. 53 die Erkenntnis gewonnen, daß eine eventuelle Erhebung des Germanicus auf den Thron in den Augen jener Soldaten offenbar nur Mittel zum Zweck ist, so ist auch hier, wo lediglich der Zweck, nicht aber der einzuschlagende Weg visiert wird, die Scheidung der Gruppen nicht zu erwarten.

Adsistentem contionem, quia permixta videbatur, discedere in manipulos iubet: sic melius audituros responsum; vexilla praeferri, ut id saltem discerneret cohortes: tarde obtemperavere. Spengel a. a. O. S. 14 sieht in dieser Gehorsamsverweigerung einen Beweis, daß keine Absicht bestanden haben könne, Germanicus auf den Thron zu setzen; er hat dabei aber nur die Behauptung des Sueton im Auge; daß er selber vorher die Wichtigkeit der Differenzierung verschiedener Gruppen betont hat, oder doch wenigstens starkes Gewicht darauf gelegt hat, daß das Angebot an Germanicus nur von einer Minderheit ausgehe, läßt er jetzt außer acht. In der Tat wäre ein solches Verhalten widersinnig von seiten derer, die Germanicus die Kaiserwürde anzutragen gedächten; aber sie verschwinden hier völlig in der Menge. Auch hier wieder, wie oben S. 57, wird gesagt werden müssen: Dächte sich Tacitus eine irgendwie organisierte Vorbereitung zur Thronerhebung als getroffen, so könnte er die Gruppe hier nicht völlig unerwähnt lassen.

Die nun folgende Rede des Feldherrn, die mit der *veneratio Augusti* und dem Lob des Tiberius beginnt, und mit der Erinnerung an die mit ihm gemeinsam erlebten Feldzüge und Siege[13], und dann das leuchtende Beispiel Italiens und Galliens, kurz des ganzen Reiches den Soldaten vor Augen hält, wird mit unzufriedenem Murren oder eisigem Schweigen angehört. Über die Gründe, weshalb die Soldaten so reagieren, äußert sich Tacitus nicht. Man hat den Eindruck, daß eben einfach die trotzige Stimmung andauert, die sich schon vorher in der Gehorsamsverweigerung Luft gemacht hat. Zu denken, daß ein Teil der Soldaten deshalb unmutig war, weil ihnen die Worte des Prinzen für die beabsichtigte Ausrufung zum Kaiser den Wind aus den Segeln nahm, bleibt uns unbenommen; gesagt wird es nicht. Hier bekommt eben wieder die allgemein aufrührerische Stimmung die Oberhand, die wir oben S. 55f. als eine der Wurzeln des Übels erkannt haben und deren Exponent nachher die *conglobata inter se pars contionis* ist. Zu vermuten, daß Germanicus von den Plänen gewisser Soldaten wisse und sie durch das Lob des Tiberius von jedem Verwirklichungsversuch abschrecken wolle, würde zu viel in den Text hineininterpretieren. Der Regierungsantritt läßt das Lob des Tiberius als genügend gerechtfertigt erscheinen. Jede Meuterei ist ein Mangel an *fides* gegenüber dem obersten Kriegsherrn; darum werden auch die Beispiele von Loyalität, die dem Heere vor Augen gestellt werden, nur in diesem Sinne aufgefaßt werden müssen, zumal da eine Rebellion in Gallien nicht einmal gegen die Person des Kaisers gerichtet zu sein brauchte, und eine solche in Italien, wenn sie sich schon

[13] Das trifft für verschiedene Legionen in verschiedenem Maße zu.

gegen Tiberius richten würde, vermutlich eher auf Wiederherstellung der Republik als auf Thronerhebung eines andern Kaisers tendierte.

Noch einmal präsentieren die Soldaten jetzt ihre Beschwerden, und daraus entspinnt sich nun die als erste besprochene, für unsere Frage grundlegende Szene.

Von den Meldungen, die der beratenden *cohors amicorum* in Kap. 36 zugehen, ist die erste für uns von einem gewissen Interesse: *parari legatos, qui superiorem exercitum ad causam eandem traherent.* Es ließe sich denken, daß gerade die durch ihr Vorprellen in der *contio* kompromittierten «Freunde» des Germanicus dieses Vorgehen begünstigten, ja dazu trieben, in der Hoffnung, es könnte aus der einmal vorgeschlagenen Sache doch noch etwas werden, wenn man statt des alleinigen niedergermanischen Heeres alle sieben Legionen des gesamten Germanien vereinigen könne. Aber eine Gewißheit für diese Interpretation ist nicht vorhanden. Man könnte sich dann die Sache so denken, daß die nachher genannten Pläne der Aufständischen, *destinatum excidio Ubiorum oppidum, imbutasque praeda manus in direptionem Galliarum erupturas* von den andern Teilen der Mannschaft ausgingen, die zur Verbesserung ihrer finanziellen Lage, über die sie sich ja vorher beklagt haben, zur Selbsthilfe griffen. Es ist also nicht unmöglich, daß hier die beiden Gruppen noch einmal gesondert zu denken sind.

Die in der anschließenden Diskussion erwogenen Maßnahmen rechnen offenbar nur mit den Forderungen der Soldaten und ihren Selbsthilfeplänen: *si auxilia et socii adversum abscedentis legiones armarentur, civile bellum suscipi. periculosa severitas, flagitiosa largitio: seu nihil militi sive omnia concederentur, in ancipiti res publica*[14]. Nicht einmal in *omnia* wird man im Zusammenhang des Satzes mehr als das sehen wollen. Wenn also weder hier mehr noch in dem nachfolgenden Beschluß, einen Brief unterzuschieben und auf diesem Wege die Soldaten zu befriedigen, die Möglichkeit eines Versuches in Betracht gezogen wird, Germanicus zum Kaiser zu machen, so wird man daraus schließen müssen, daß mit ihr nicht mehr ernsthaft gerechnet werden muß. Auch auf die Meldung wegen der vorbereiteten Gesandtschaft an die obergermanischen Legionen wird gar kein Bezug genommen: mutmaßlich beruhigt man sich dabei, daß alle weiteren Pläne der Soldaten ohnehin dahinfallen mußten, wenn ihre Forderungen erfüllt würden.

In Kap. 37 erkennen die Soldaten die Fälschung und wollen die Erfüllung der Versprechungen sofort sicherstellen, wenigstens die beiden von Anfang an schwierigeren Legionen, die V. und die XXI. Sie erzwingen die augenblickliche Auszahlung des Legats; gerade im Zusammenhang mit diesem war aber ja das Ansinnen an Germanicus gestellt worden. Jetzt aber, wo alles bewilligt ist, was die Soldaten verlangt haben, ist davon nicht mehr die Rede: ein Anzeichen mehr, daß eine Thronerhebung des Germanicus nur Mittel zum Zweck gewesen wäre.

[14] Sowohl Nipperdey-Andresen als auch Draeger-Heräus fassen *periculosa ... res publica* als allgemein gültigen Satz. Mir scheint, es sie nicht ganz von der Hand zu weisen, den Passus als einen in direkter Rede angeführten Teil der Diskussion zu fassen. Ist es ein allgemein gültiger Satz, dann fällt die Frage nach einer speziellen Beziehung ohnehin außer Betracht.

Damit ist der erste Teil des Aufruhrs abgeschlossen; nach der kurzen Episode der *vexillatio* im Chaukenland folgen die Ereignisse im Winterlager in Köln. Da dort nur noch zwei Legionen beisammen lagern – und die *veterani nuper missi* –, ist ja an einen Versuch, in die Thronfolge einzugreifen, nicht mehr zu denken[15]. Wir können uns darum hier kurz fassen. Die Ankunft der Gesandten des Senats ruft lediglich Besorgnissen, es könnten die erzwungenen Zugeständnisse rückgängig gemacht werden. Aber das wird vom Senat vermutet, nicht einmal von Tiberius; demnach kann keine dem Tiberius besonders abgeneigte Stimmung im Lager herrschen. Der nächtliche Krawall im Hause des Feldherrn, wo sie ihn zur Auslieferung des *vexillum* zwingen[16], der Anschlag gegen die Gesandten, die Worte, die Germanicus an die Soldaten richtet – nirgends findet sich mehr eine Bezugnahme auf die Ereignisse des 35. Kapitels.

Erst die Reflexionen der Soldaten angesichts der ausziehenden Agrippina könnten Gelegenheit geben, an die vergangenen Ereignisse noch einmal anzuknüpfen. Aber keiner der geäußerten Gedanken enthält ein Rückerinnern an jenes Angebot an Germanicus; sie gipfeln im Bewußtsein, an Germanicus nicht recht gehandelt zu haben; nirgends wird auch nur angedeutet, daß einzelne es nicht so schlimm mit ihm gemeint hätten. Ja, das aufsteigende Bewußtsein, das Andenken des Drusus beleidigt zu haben, steht geradezu in Widerspruch mit der Absicht einer Thronerhebung seines Sohnes. Jene Gruppe wird also auch hier völlig mit Stillschweigen übergangen; sie erscheint sozusagen in die Reihen der Gesamtheit zurückgetreten.

In der großen Rede des Germanicus gipfelt ja die Rechtfertigung seines Entschlusses, Agrippina und Caligula in Sicherheit zu bringen, in der rhetorischen Frage *quid enim per hos dies inausum intemeratumve vobis?* Da aber die vorhergehenden Sätze nur die Gefahr für die Familie im Auge haben, kann darin der frevelhafte Versuch, den Redner anstelle des Tiberius zum Kaiser zu machen, nicht einmal inbegriffen sein. Ebensowenig kann der Satz *ut quidquid istud sceleris imminet, meo tantum sanguine pietur* auf den Selbstmordversuch bezogen werden, da die den Feldherrn bedrohende Gefahr mit der auf eine Linie gestellt ist, in der die Gattin und der Sohn schweben. Das supponierte Beispiel von den spanischen und syrischen Legionen, *si Hispaniae Syriaeve miles aspernaretur, tamen mirum et indignum erat*, schließt durch die Wortwahl eine Bezugnahme auf jene Anmutung aus, und *meque precariam animam inter infensos trahere* ist nicht minder eindeutig.

[15] Mommsen, Ges. Schr. IV S. 281, Anm. 4, äußert die Ansicht, an den Unruhen im Sommerlager hätten sich überhaupt nur die V. und die XXI. Legion beteiligt: das redet ihm Keßler, a. a. O. S. 22, nach. Die hier gezeichnete Gemütsverfassung der beiden andern Legionen beweist aber ihre Mitschuld. Bestimmt ist auch Kap. 37 so zu verstehen, daß dort zwar die V. und die XXI. die sofortige Auszahlung verlangen, die andern auch an der Revolte teilgenommen haben, aber bereit sind, auf die Zahlung zu warten. So wird auch jeder unvoreingenommene Leser *tractis* Kap. 31 verstehen.

[16] Die Erklärer haben sich zu allen Zeiten den Kopf zerbrochen, was für ein *vexillum* gemeint sein könnte. Die Frage ist für uns irrelevant; man könnte fast vermuten, daß sich der Autor selbst nicht genau davon Rechenschaft gab: der Schwerpunkt liegt ja ganz anderswo.

Der einzige Satz in Kap. 42, der eine Anspielung sein könnte, ist *militesne appellem, qui filium imperatoris vestri vallo et armis circumsedistis?* Man könnte denken, daß hier ausdrücklich betont werde, Tiberius sei und bleibe der oberste Kriegsherr[17].

Aber auch das wäre falsch interpretiert. Die ganze bisherige Rede richtet sich an die Gesamtheit; denn erst jetzt, zu Anfang des 43. Kapitels, redet Germanicus jene Gruppe an, welche in der *contio* im Sommerlager eine so verfängliche Rolle gespielt hat: *cur enim primo contionis die ferrum illud, quod pectori meo infigere parabam, detraxistis, o improvidi amici?* Sie stellt er in deutlich sichtbaren Gegensatz zu der andern extremen Gruppe mit den Worten *melius et amantius ille, qui gladium inferebat.* Er anerkennt also ihre mehr oder weniger freundlichen Absichten, ohne freilich auf jenes Ansinnen, ihn auf die höchste Stelle zu erheben, Bezug zu nehmen; bloß daß sie ihn am Selbstmord verhindert haben, bezeichnet er als gutgemeint. Immerhin: auch hier erscheint, übereinstimmend mit Kap. 35, die Haltung der Truppen an jenem Tage als uneinheitlich, nach Gruppen differenziert[18].

Die nun folgende Sinnesänderung der Soldaten ist ein Aufgeben der meuterischen Pläne im allgemeinen, welches auch immer der zur Durchsetzung der Forderungen eingeschlagene Weg gewesen sein mochte.

Etwas anders liegt die Sache in Kap. 48 und 49, wo die V. und die XXI. Legion bestraft werden. Um diesen die Möglichkeit zu geben, aus eigenem Antrieb das Unvermeidliche durchzuführen, teilt Germanicus dem in Xanten weilenden Caecina mit, er sei bereit, mit ergebenen Truppen zur Bestrafung heranzurücken, *ni supplicium in malos praesumant.* Zwar hieß es in Kap. 45 von diesen Legionen allgemein *nec poena commilitonum exterriti nec paenitentia conversi iras retinebant.* Jetzt aber zeigt sich bei näherer Untersuchung durch Caecina und seinen Stab, daß doch Unterschiede bestehen: *eas (litteras) Caecina aquiliferis signiferisque et quod maxime castrorum sincerum erat, occulte recitat ... illi temptatis quos idoneos rebantur, postquam maiorem legionum partem in officio vident, de sententia legati statuunt tempus etc.* Nur eine Minorität verharrt also im Trotz; die Mehrheit, befriedigt durch die gemachten Zugeständnisse, ist zum Gehorsam zurückgekehrt. Auch hier erscheint also wieder eine Differenzierung: es werden wiederum die

---

[17] Daß nur Tiberius, nicht etwa Drusus, mit dem Wort *imperator* gemeint sein kann, ist deshalb sicher, weil von den angeredeten Legionen jedenfalls die I. nicht unter Drusus gedient hat. S. Ritterling RE XII 1376.

[18] Eine Frage für sich knüpft sich an den Satz *legissetis ducem, qui meam quidem mortem impunitam sineret, Vari tamen et trium legionum ulcisceretur.* Die Wahl des Wortes *ducem* schließt die Beziehung auf einen Versuch, den Kaiserthron zu besetzen, aus (Vgl. Spengel a. a. O. S. 15f.). Germanicus will wohl im Gegenteil andeuten, daß den Tiberius zu beseitigen ein ohnehin aussichtsloses Unterfangen gewesen wäre, daß die Meuterer also höchstens einen andern Feldherrn bekommen hätten, den sie vielleicht, in ihrer Opposition verharrend, selber zu bestimmen versucht hätten. Wir haben keine Anhaltspunkte, um zu entscheiden, ob die Rede frei komponiert ist, oder ob die Quelle eine solche schon enthielt. Sollte eine Beziehung bestehen zwischen diesem immerhin auffallenden Ausdruck und der oben in Anm. 7, zitierten Stelle aus Velleius, wo die Legionen *novum ducem* haben wollen? Sollte es irgend einen Zusammenhang geben zwischen der Vorlage des Tacitus und jener Velleius-Stelle? Keßler a. a. O. S. 28, Anm. 7 hält sie für eine «Andeutung auf die Szene von Kap. 35».

Elemente sein, denen die Meuterei um ihrer selbst willen am Herzen liegt, und denen an der Befriedigung der gestellten Forderung gar nicht allzuviel mag gelegen sein, die ihre Gesinnung noch immer nicht geändert haben. In der Vergangenheit freilich sind die Mannschaften alle schuldig geworden; der Ausdruck *quod maxime castrorum sincerum erat* beweist deutlich die relative Geltung des Begriffs *sincerum*. Auch wenn nachher in Kap. 49 steht *et quidam bonorum caesi*, hat zweifellos *bonorum* denselben relativen Sinn, ebenso wie *supplicium in malos* vorher; man hat den Eindruck, Tacitus habe einen Ausdruck wie *innocentium* bewußt gemieden.

Es bleiben uns endlich noch die beiden Kapitel zu betrachten, welche die Reaktion der Hauptstadt und des Kaisers enthalten. Die Überlegungen von Senat und Volk in Kap. 46 befassen sich ausschließlich mit Tiberius, sind also für uns irrelevant. Wesentlich sind dagegen die Reflexionen des Kaisers Kap. 47: Er ist von Anfang an entschlossen, Rom nicht zu verlassen: *Immotum ... fixumque Tiberio fuit non omittere caput rerum neque se remque publicam in casum dare.* Hätten die eingetroffenen Meldungen von einem Versuch berichtet, ihn zu stürzen, so wäre tatsächlich der Staat dadurch schon gefährdet gewesen, und der Kaiser könnte kaum so reden. Unter den Erwägungen, ob er, wollte er persönlich eingreifen, eher zum pannonischen oder zum germanischen Heere gehen müßte, spielt die Anwesenheit des Germanicus bei der Rheinarmee nicht einmal eine Rolle: *validior per Germaniam exercitus, propior apud Pannoniam; ille Galliarum opibus subnixus, hic Italiae imminens: quos igitur anteferret?* Im weiteren sind der leibliche Sohn Drusus und der Adoptivsohn Germanicus in dieselbe Linie gestellt, und nichts deutet an, daß Tiberius sich im Moment durch Germanicus gefährdet glaubt: *at per filios pariter adiri maiestate salva, cui maior e longinquo reverentia. simul adulescentibus excusatum quaedam ad patrem reicere, resistentisque Germanico aut Druso posse a se mitigari vel infringi.*

In Kap. 7 ist ja stark betont, Tiberius habe schwere Besorgnisse gehegt, daß Germanicus auf den Thron Anspruch machen oder ihn stürzen könnte. Da könnte es nun auffallen, daß Tacitus den Kaiser durch das an Germanicus ergangene Angebot gar nicht beunruhigt sein läßt. Aber über das tatsächliche Verhalten des Adoptivsohnes ist ja in diesem Kapitel so wenig etwas gesagt, wie über das des Drusus; es sind vielmehr nur die möglichen Entwicklungen der Aufstände erwogen. Das zeigt unverkennbar, daß hier gar nicht die Reaktion des Kaisers dargestellt ist auf die Nachrichten vom Verlauf der Meutereien, sondern nur diejenigen, die auf die Meldung von deren Ausbruch folgen: es heißt überdies am Anfang von Kap. 46 ausdrücklich *nondum cognito qui fuisset exitus in Illyrico et legionum Germanicarum motu audito.* Es erklärt sich also ohne weiteres, weshalb hier von den in Kap. 35 erzählten Ereignissen nicht die Rede ist[19].

[19] F. Krohn, Personendarstellungen bei Tacitus, Diss. Leipzig 1934, S. 61, sagt: «Den Beschluß (der Erwägungen des Tiberius) bildet die Schilderung seines Zauderns. Man hat den Eindruck, als ob es Tacitus vor allem auf diesen Schluß angekommen sei. Das ist eine Haltung, die an Tiberius auch anderweitig zu beobachten ist. Merkwürdigerweise spielt das

Das Urteil des Kaisers über die Art und Weise, wie Germanicus und Drusus der Aufstände Herr werden, ist aufgespart bis zum endgültigen Abschluß der Bewegung, d. h. bis zur Rückkehr des Heeres von dem Kap. 49 unternommenen Streifzug nach Germanien. Erst damit ist ja die Meuterei endgültig überwunden und der Erfolg des Germanicus gewährleistet. Das Urteil lautet (Kap. 52): *gaudebat oppressam seditionem, sed quod largiendis pecuniis et missione festinata favorem militum quaesivisset, bellica quoque Germanici gloria angebatur.* Trotz der unverkennbar loyalen Haltung des Germanicus erregt sein Erfolg also bei Tiberius Neid und Besorgnis wegen des *favor*[20]. Ja, die nachfolgende rühmende Berichterstattung an den Senat wird geradezu als Heuchelei bezeichnet: *rettulit tamen ad senatum de rebus gestis multaque de virtute eius memoravit, magis in speciem verbis adornata quam ut penitus sentire crederetur. paucioribus Drusum et finem Illyrici motus laudavit, sed intentior et fida oratione.* Man könnte tatsächlich die Frage aufwerfen, weshalb sich Tacitus hier die Gelegenheit entgehen läßt, die in Kap. 35 erzählten Vorgänge dem Neid des Tiberius neue Nahrung geben zu lassen. Der Grund scheint mir offenkundig zu sein: Würden jene Geschehnisse in diesem Zusammenhang erwähnt, so gäben sie der Gesinnung des Kaisers trotz der energischen Abwehr des Germanicus einen Schein von Berechtigung, und damit wäre das Kapitel um seine Wirkung gebracht. Der Grund ist also nicht, daß das Thronangebot dem Tacitus selber zu nebensächlich erschienen sei, um Tiberius dadurch beunruhigt sein zu lassen[21]; hätte es ihm gedient, so hätte er es zweifellos verwendet. Auch ist der Grund nicht mit Liebenam a. a. O. S. 804 darin zu suchen, daß Tiberius «über das ihm misfällige, vielleicht auch tadelnswerte, in öffentlicher senatssitzung schweigend oder schonend hinweggegangen wäre»; er ist nicht historischer, sondern künstlerischer Natur.

Noch eindrücklicher wird dies durch den Vergleich mit der Darstellung des Dio Cassius, der LVII 6, 2 ausdrücklich die Gefühle des Tiberius mit der Möglichkeit in Beziehung setzt, daß Germanicus hätte Kaiser werden können: *καὶ ὁ μὲν*

Verhältnis zu Germanicus an dieser Stelle keine Rolle. Es fällt auch auf, daß Germanicus, der doch eben erst Tiberius in große Furcht versetzt hatte, neben Drusus als adulescens bezeichnet wird, der sich im Notfall auf die Autorität des Tiberius zurückziehen soll.» (Der nicht eben glückliche Ausdruck «in große Furcht versetzt hatte» scheint Kap. 7 im Auge zu haben.) Dazu ist folgendes zu sagen: Wenn es, wie Krohn annimmt, Tacitus hier auf die Unschlüssigkeit des Kaisers ankommt, so wird dieser Eindruck in stärkerem Maße erweckt, wenn die Motive, die ihn zur Reise nach dem einen oder dem andern Schauplatz der Ereignisse bestimmen könnten, möglichst gleich stark sind. Das mag in der Tat der Grund sein, weshalb Tiberius an dieser Stelle auch auf die bloße Nachricht vom Ausbruch der Unruhen im Heere des Germanicus keine Furcht vor diesem aufsteigt. Außerdem ist etwas Derartiges an dieser Stelle nicht einmal angedeutet, weil die Kritik am Vorgehen des Germanicus bis zu Kap. 52 aufgespart ist.

[20] Die Annahme von Nipperdey-Andresen, Subjtkt zu *quaesivisset* sei Tiberius, «weil Germanicus in seinem Namen handelte und er seine Zugeständnisse bestätigen mußte», erscheint mir undenkbar. Übrigens anerkennt Andresen, daß möglicherweise Germanicus Subjekt sei. Vgl. zudem Dio Cass. LVII 6 *ἀλλὰ καὶ ἐπὶ πλεῖον αὐτὸν ὡς καὶ τὰ στρατεύματα ἀνηρτημένον ἔδεισε.* S. Andresen, Jahresb. 1907, S. 234.

[21] Dies deutet Liebenam a. a. O. S. 727 an: «das prätendententum des Germanicus bleibt eine episode, die auch Tiberius ernsthafter zu nehmen keine veranlassung fand; er beließ den adoptivsohn in dem kommando ...

δυνηθεὶς ἂν τὴν αὐτοκράτορα ἀρχὴν λαβεῖν (ἡ γὰρ εὔνοια πάντων ἁπλῶς τῶν τε Ῥωμαίων καὶ τῶν ὑπηκόων σφῶν ἐς αὐτὸν ἐποίει), οὐκ ἠθέλησε. Τιβέριος δὲ ἐπῄνεσε μὲν αὐτὸν ἐπὶ τούτῳ, καὶ πολλὰ καὶ κεχαρισμένα καὶ ἐκείνῳ καὶ τῇ Ἀγριππίνῃ ἐπέστειλεν, οὐ μέντοι καὶ ἥσθη οἷς ἔπραξεν, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ πλεῖον αὐτὸν ὡς καὶ τὰ στρατεύματα ἀνηρτημένον ἔδεισεν. Hier lobt also der Kaiser den Germanicus gerade deswegen, weil er der Versuchung widerstanden habe. Weshalb er ihn trotzdem fürchtet, geht aus der Fortsetzung hervor: er beurteilt den Germanicus nach sich selber und setzt auch bei ihm Verstellung voraus. Übrigens mag Krohn (s. Anm. 19) Recht haben, wenn er S. 61f. bei Tacitus im Verhalten des Tiberius mehr *invidia*, S. 86 bei Cassius Dio mehr Furcht sieht.

Kehren wir zurück zu den Worten in Kap. 31 *quanto plures, tanto violentius, et magna spe fore, ut Germanicus Caesar imperium alterius pati nequiret daretque se legionibus vi sua cuncta tracturis*[22]. Die Worte *quanto plures, tanto violentius* sind eine Modalbestimmung. Ist nun auch *magna spe* ein jenem Satzteil gleichgeordneter abl. modi, oder ist es ein abl. causae, und mit *isdem causis* als parallel anzusehen? Im zweiten Falle wäre zu paraphrasieren: «Diese Unruhen brachen aus einerseits aus denselben Gründen wie in Pannonien, andererseits aber auch deshalb, weil die Soldaten hofften, Germanicus werde sich mit der Herrschaft eines andern nicht abfinden können und sich darum den Legionen zur Verfügung stellen; in diesem Falle wären sie dann stark genug, das ganze Reich mitzureißen.» Auch bei dieser Erklärung erschiene jedenfalls die Absicht, Germanicus auf den Kaiserthron zu setzen, nur als ein Grund neben andern; die Anordnung ließe sogar darauf schließen, daß der Autor ihn nicht einmal als den wichtigsten ansieht. Die andere, d. h. die modale Auffassung gibt den Sinn: «Dabei hofften die Soldaten, Germanicus werde sich, da er sich mit der Regierung eines andern vermutlich doch nicht werde abfinden können, mit ihren Forderungen identifizieren; sie würden also, indem sie ihn zum Kaiser machten, deren Erfüllung erreichen und zudem dann stark genug sein usw.» Wir haben oben bei Besprechung von Kap. 35 festgestellt, daß die Absicht, Germanicus anstelle des Tiberius zu setzen, nicht anders als sekundär, als Mittel zum Zweck, verstanden werden können: also genau das, was die modale Auffassung aussagt. Aber es liegt Tacitus daran, auf das Vorhandensein dieser Tendenz hinzuweisen; er tut es in einer Form, in maiorem Germanici gloriam, die dafür einen größeren Anteil an den Ereignissen erwarten läßt, als sich nachher bewahrheitet[23].

III

Damit ist der erste Punkt unserer Propositio erfüllt: wir haben durch Analyse des Tacitustextes ermittelt, welche Vorstellung sich der Autor von den Ereignissen machte; es bleibt übrig zu untersuchen, ob sich das Eigengut des Schriftstellers

[22] Ich folge der heute allgemein rezipierten Schreibung *tracturis* für das überlieferte *tracturus*. Für unsere Untersuchung ist die Frage übrigens unwichtig.

[23] Daß Krohn (s. o. Anm. 19) S. 59f. «die Legionen» dem Germanicus das Imperium anbieten läßt, ist also für eine nur mit Tacitus sich beschäftigende Abhandlung reichlich ungenau ausgedrückt.

ausscheiden läßt, oder doch mindestens, genau festzustellen, in welcher Weise er von andern Berichten abweicht.

Wir haben schon oben in Anm. 2 die beiden einschlägigen Stellen aus Sueton und den Anfang des unserer Darstellung parallelen Kapitels aus Dio Cassius zitiert und festgestellt, daß in allen drei Stellen die Absicht, Germanicus zum Kaiser zu machen, ihn also anstelle des Tiberius zu setzen, bedeutend mehr im Vordergrund steht, als bei Tacitus, bei dem von einer feindseligen Stimmung gegen die Person des Tiberius nichts verlautet; auch zu einer Ausrufung kommt es bei ihm nicht. Es darf wohl heute als ausgemacht gelten, daß Tacitus und Dio Cassius aus der gleichen Quelle schöpfen[24]; die Angabe von einer Ausrufung bei Dio könnte auf die von Mommsen, Ges. Schr. IV S. 283, Anm. 1, als häufig bezeichnete Vergröberung bei den späten griechischen Historikern zurückgeführt werden. Germanicus sucht dann bei Dio in längerer Rede die Soldaten von ihrem Vorhaben abzubringen: *ἐπειδή τε ἐκεῖνος πολλὰ εἰπὼν καὶ μὴ δυνηθεὶς αὐτοὺς καταστῆναι, τέλος τὸ ξίφος ὡς καὶ ἑαυτὸν καταχρησόμενος ἐπεσπάσατο, ἐπεβόησάν οἱ αἰάζοντες· καί τις αὐτῶν τὸ ἑαυτοῦ ξίφος ἀνατείνας «τοῦτο», ἔφη, «λαβὲ, τοῦτο γὰρ ὀξύτερόν ἐστιν».* So ist überliefert. Nun aber glaubte man seit langem festzustellen, daß *αἰάζοντες* zum übrigen nicht passe. Die Handlungsweise des Soldaten, der sein Schwert anbietet, kann ja nur als Hohn aufgefaßt werden. Das hat aber keinen einleuchtenden Zusammenhang, sagte man, mit den wehrufenden Soldaten. Boissevain verzeichnet verschiedene Emendationsvorschläge, welche alle darauf herauslaufen, daß die Soldaten nicht Klage-, sondern Hohnrufe ausstoßen[25]. Wenn wir aber bei Tacitus sehen, daß das Verhalten der Soldaten uneinheitlich ist, so wird man doch geneigt sein, bei Dio Cassius an der Überlieferung festzuhalten: in der bis zur Unverständlichkeit zusammengezogenen Darstellung des Griechen entspricht *αἰάζοντες* den Bemühungen derer, die den Selbstmord verhindern wollen. So scheint gerade das bei Dio angefochtene Wort durch die Darstellung des Tacitus bestätigt, und es kann angenommen werden, daß es im wesentlichen die seiner Quelle war[26]. Daß er den Namen des betreffenden Soldaten kennt, beweist, daß sie jedenfalls wesentlich ausführlicher war als die kurze Zusammenfassung bei Dio Cassius. Dieser fährt nun fort: *ὁ οὖν Γερμανικὸς ἰδὼν ὅποι τὸ πρᾶγμα προεληλύθει, ἀποκτεῖναι μὲν ἑαυτὸν οὐκ ἐτόλμησε διά τε ἄλλα καὶ ὅτι στασιάσειν αὐτοὺς οὐδὲν ἧττον ἤλπισε· γράμματα δὲ δή τινα, ὡς καὶ παρὰ τοῦ Τιβερίου πεμφθέντα συνθεὶς, τήν τε δωρεὰν τὴν ὑπὸ τοῦ Αὐγούστου καταλειφθεῖσάν σφισι διπλῆν ὡς καὶ παρ' ἐκείνου ἔδωκε, καὶ τοῦς ἔξω τῆς ἡλικίας ἀφῆκε.* Jetzt

[24] S. Keßler a. a. O. S. 22ff.

[25] *χλευάζοντες, τωθάζοντες, ἐμπαίζοντες.*

[26] Gelzer RE X, S. 441, hält die Emendation im Prinzip für richtig. Dann bliebe also bei Dio keine Spur mehr von einer weniger feindseligen Einstellung zu Germanicus übrig. Dies ließe sich dann nur so erklären, daß die Soldaten durch seine Absage verärgert sind und des Feldherrn Entrüstung und Selbstmorddrohung für einen Theatercoup halten. Spengel, der im allgemeinen das nackte Tatsachengerippe des Dio für innerlich wahrer anzusehen geneigt ist als die taciteische Darstellung, will a. a. O. S. 15 aus Dio herauslesen, er habe sich töten wollen, weil er erkannt habe, daß er der Meuterei nicht Herr werde. Er hat offenbar den nächsten Satz irgendwie mißverstanden.

erkennt also Germanicus, daß sein Tod die Soldaten nicht zur Aufgabe ihrer Meuterei bewegen würde; er wird gewahr, daß es ihnen um andere Dinge geht, als darum, ihn zum Kaiser zu erheben: um was, zeigt die nachfolgende Brieffälschung. Das ist aber ein Widerspruch zu den Worten *τὰ αὐτὰ προτεινόμενοι* am Anfang des Kapitels: dort haben sie die Forderungen, die auch in Pannonien erhoben worden waren, – das bedeutet *τὰ αὐτὰ*, vgl. bei Tacitus *isdem causis* – als Vorwand gebraucht; jetzt sind sie die Hauptsache, und die Thronerhebung tritt zurück. Das Ganze wird also durch die Scheidung in Gruppen bei Tacitus wesentlich klarer. Von dieser Scheidung findet sich bei Dio nichts.

Germanicus fälscht nun den Brief; nicht nur die Beratung der Freunde ist weggelassen, sondern auch die Forderung, daß das Legat ausbezahlt werden solle, bleibt unerwähnt; es sieht so aus, als wäre die Zahlung eine großartige Geste, die Germanicus von sich aus mache. Daß der Rat der Freunde überhaupt übergangen wird, hat zur Folge, daß Germanicus als der Fälscher des Briefes aus eigenem Antrieb dasteht, während bei Tacitus mindestens ein Teil der Verantwortung auf die *amici* fällt. Mag dieser Zug der Quelle zuzuweisen oder auf des Tacitus Rechnung zu setzen sein, jedenfalls liegt er in der Linie der taciteischen Gestaltung der Persönlichkeit des Germanicus. Eine gewisse Unordnung in der Darstellung des Dio tritt auch darin zutage, daß hier, wo es eigentlich gar nichts erklärt, die Angabe eingeschoben wird – die bei Tacitus an viel richtigerer Stelle am Anfang steht –: *καὶ γὰρ ἐκ τοῦ ἀστικοῦ ὄχλου, οὓς ὁ Αὔγουστος μετὰ τὴν τοῦ Οὐάρου συμφορὰν προσκατέλεξεν, οἱ πλείους αὐτῶν ἦσαν.* Dann fährt er fort: *τότε μὲν οὖν οὕτω στασιάζοντες ἐπαύσαντο.*

Damit schließt bei Dio Cassius der erste Teil der Meuterei. Das Resultat der Vergleichung läßt sich so zusammenfassen: die ganze Darstellung ist bei ihm so stark und nicht immer geschickt zusammengezogen, daß bei Tacitus ein bedeutend klareres Bild vorliegt. Namentlich ist gerade das grundlegende Kap. 35 mit seiner Gliederung des Heeres in dreierlei Elemente unendlich viel durchsichtiger als bei Dio die entsprechende Partie. Freilich, ob diese Dreiteilung schon in der Vorlage des Tacitus vorhanden war, oder ob er einen auch schon etwas verworrenen Bericht – was sich angesichts der Verworrenheit gerade dieser Partie bei Dio vermuten ließe – klarer geformt hat, ist nicht sicher zu behaupten.

Die Erzählung des zweiten Teils der Rebellion bei Dio ist für uns ohne spezielle Wichtigkeit. Bekanntlich ist die ganze Darstellung von der Abreise Agrippinas und Caligulas bei Tacitus und bei Dio so verschieden, daß Keßler S. 22ff. daraus und aus gewissen Unstimmigkeiten in den Kap. 40–44 Anfang gegenüber den übrigen Teilen unseres Abschnitts, sowohl in sachlicher Beziehung als auch im ganzen Charakter der Erzählung – wesentlich sentimentalere Atmosphäre in den betreffenden Kapiteln – geschlossen hat, daß dieses Stück nicht aus der mit Dio Cassius gemeinsamen Vorlage, sondern aus einer dem Germanicus günstigeren Nebenquelle geflossen sei. Hier würde also, wenn die Annahme Keßlers zu Recht besteht, – und ich glaube, daß es der Fall ist – die Konfrontierung beider Autoren ohnehin metho-

disch sinnlos sein für unsern Zweck. Übrigens hat die große Rede des Germanicus, die uns oben als einziger Passus aus der zweiten Hälfte des Aufstandes das Resultat aus der ersten Hälfte bestätigt hat, keine Entsprechung bei Dio.

Mit seiner Feststellung: «Daß der aufstand im *wesentlichen* den charakter einer erhebung zu gunsten des Germanicus gegen Tiberius gehabt, hat Tacitus nicht behauptet» hat Liebenam a. a. O. S. 727 nur die Frage im Auge, wie sich die Ereignisse in Wirklichkeit abgespielt haben. Wie klar und einleuchtend Tacitus die Rollen der verschiedenen Motivträger in den Geschehnissen herausgearbeitet hat, war für ihn weiter nicht interessant. Wenn ferner Keßler a. a. O. S. 29 formuliert: «Wenn die Anführer dem Germanicus die Krone anboten, so war das nur eine gelegentliche Begleiterscheinung, nicht etwa Zweck und Ziel der Revolte», so ist auch hier, wie in der ähnlichen Formulierung bei Liebenam a. a. O. S. 725, die uns interessierende Eigenart der Taciteischen Darstellung nicht beachtet, abgesehen davon, daß es, wenn wir Tacitus genau lesen, nicht die Anführer waren, die ihm die Krone anboten[27]. Keßler fährt dann fort: «Und der Hauptgrund der Meuterei war die elende Lage der Soldaten ... und nicht etwa politische Unzufriedenheit mit Tiberius oder gar ein Anspruch auf die Kaiserernennung. Noch zu Galbas Zeit empfand man die Ernennung des Kaisers außerhalb der Hauptstadt als etwas Unerhörtes (Tac. Hist. I 4)». Also auch hier wieder die Frage im Vordergrund, was der wirkliche, historische Grund der Revolte war, und die Frage, ob Tacitus diese also der Wahrheit entsprechend erzählt habe. Historisch ist zweifellos die Antwort des modernen Gelehrten richtig; aber sie führt uns dem Verständnis des Tacitus nicht näher. Wie berechtigt oder unberechtigt die Beschwerden der Soldaten sind, untersucht Tacitus gar nicht, weil es ihm in diesem Moment nicht darauf ankommt, nach den objektiven Ursachen im Sinn der positivistischen Geschichtswissenschaft zu forschen. Ihn interessieren die subjektiven Gründe, die Motive der handelnden Personen und ihre individuelle oder kollektive Auswirkung.[28]

---

[27] Gerade diese Ungenauigkeit zeigt, wie wenig Keßler den Vorzug der Taciteischen Erzählung erkannt hat, den wir herauszuarbeiten versucht haben.

[28] Übrigens gibt Keßler dem berühmten Historiensatz *evulgato imperii arcano posse principem alibi quam Romae fieri* eine zu enge Begrenzung: Wenn es zu Galbas Zeit unerhört erschien, daß so etwas *geschah*, so ist es deshalb nicht unmöglich, daß schon ein halbes Jahrhundert früher eine Soldateska einen solchen *Plan* schmiedete.